Max Horkheimer

Anfänge der bürgerlichen Geschichts-philosophie

MAX HORKHEIMER

ANFÄNGE DER BÜRGERLICHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE

INHALT

Vorwort 5

I. Machiavelli und die psychologische Geschichtsauffassung 7

II. Naturrecht und Ideologie . . . . . 3[illegible]

III. Die Utopie . . . . . 7[illegible]

IV. Vico und die Mythologie . . . . . 9[illegible]

Vorwort.

Die vorliegende Schrift enthält einige zur Selbstverständigung niedergelegte Studien. Neue philologische Forschungsergebnisse zu erzielen, liegt nicht in ihrer Absicht. Der Verfasser ist der Überzeugung, auch das gegenwärtige Nachdenken über die Geschichte sei in umfassende geschichtliche Zusammenhänge einbezogen, deren Wurzeln tiefer als in der Gegenwart liegen. Dies hat ihn veranlaßt, einige traditionelle Anschauungen, die für das Verständnis der geschichtsphilosophischen Problemlage in der Gegenwart bedeutungsvoll erscheinen, in besonders wichtigen früheren Gestaltungen aufzusuchen, um etwas sachlich Brauchbares aus ihnen zu lernen.

Doch mag die Veröffentlichung dieser Arbeit nicht wertlos sein. Wird auch hier die grundlegende geschichtsphilosophische Überzeugung des Verfassers nicht im Zusammenhang entwickelt, so sind doch, eben infolge des ursprünglichen Zwecks, die Probleme im Hinblick auf die Gegenwart in ihren Grundzügen dargestellt und erörtert.

So können die Auseinandersetzungen über die an Machiavelli entwickelte psychologische Geschichtsauffassung nicht bloß für moderne, von der Psychologie beeinflußte Geschichtstheorien, sondern auch für Fragen der philosophischen Anthropologie Bedeutung gewinnen.

Die Einwände gegen Machiavellis Ansicht sind wesentlich am Begriff der Gesellschaft orientiert; von ihr ist bei der Naturrechtslehre Hobbes' die Rede. Ihre Grundgedanken

sind in vielen Staats- und Rechtstheorien der Gegenwart noch enthalten. Auch das Problem der Ideologie, einer bestimmten Funktion im gesellschaftlichen Kampf, wird im Hobbesschen System aufgewiesen. Es steht gegenwärtig im Mittelpunkt der philosophischen und soziologischen Diskussion.

Bewirkt die Ideologie den Schein, so ist dagegen Utopie der Traum von der „wahren" und gerechten Lebensordnung. Sie spielt dem Sinne nach in jede philosophische Beurteilung der menschlichen Gesellschaft mit hinein. Ideologie und Utopie wollen als Haltungen gesellschaftlicher Gruppen aus der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit begriffen sein.

Die gesetzmäßige Abhängigkeit der kulturellen Sphären vom Entwicklungsgang der Menschheit hat Vico zum Grundthema seiner „Neuen Wissenschaft" gemacht; das Glanzstück ist die Behandlung der Mythologie als Spiegel politischer Verhältnisse. In der Gegenwart hat die Mythologie nicht bloß im Sinn einer ideologischen Bewußtseinsform, sondern ebensosehr in der Frage nach dem Wesen des primitiven Denkens wieder die philosophische Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.

Den hier behandelten geschichtsphilosophischen Problemen ist nicht allein die gegenwärtige Bedeutung gemeinsam, sondern sie sind in der frühen Form, in der hier von ihnen die Rede ist, aus der gleichen Situation erwachsen: nämlich der sich befestigenden, von den Fesseln des Feudalsystems sich befreienden bürgerlichen Gesellschaft. Auf die bestimmten Bedürfnisse, Wünsche, Nöte und Widersprüche dieser Gesellschaft sind sie notwendig bezogen. Darum sind sie hier als Fragen der „bürgerlichen Geschichtsphilosophie" gekennzeichnet.

Frankfurt a. Main, im Januar 1930.

Max Horkheimer.

I. Machiavelli und die psychologische Geschichtsauffassung.

In der Renaissance wurde der Grund zur Naturwissenschaft der neueren Zeit gelegt. Es ist der Sinn dieser Wissenschaft, mit Hilfe systematisch angestellter Erfahrung Regelmäßigkeiten im Naturlaufe festzustellen, um mittels ihrer Kenntnis bestimmte Wirkungen nach Wunsch herbeiführen oder verhindern zu können, mit anderen Worten: um die Natur in möglichst großem Umkreis zu beherrschen. Während das intellektuelle Verhalten der Menschen im Mittelalter wesentlich darauf gerichtet war, Sinn und Zweck der Welt und des Lebens zu erkennen, und sich darum zum weitaus größten Teil in der Auslegung der Offenbarung sowie der kirchlichen und antiken Autoritäten erschöpft hatte, begannen die Menschen der Renaissance, anstatt nach dem jenseitigen Zweck, den man aus der Überlieferung ermitteln wollte, nach den diesseitigen Ursachen zu fragen, die durch sinnliche Beobachtung festzustellen sind.

Zur neuen Wissenschaft gehört also die Überzeugung von einer gewissen Gleichförmigkeit des Naturlaufs. Beobachtungen wie diejenigen, daß ein freifallender Körper eine bestimmte Geschwindigkeit besitzt oder daß die Verbindung zweier Substanzen eine neue ergibt, die andere Eigenschaften als ihre Bestandteile aufweist, oder daß das Einnehmen einer

Arznei gewisse Vergiftungserscheinungen beseitigt, sind nur dann für die Gesellschaft wertvoll, wenn diese Ereignisse sich in Zukunft ebenso wiederholen, d. h. also, wenn die Formel für den freien Fall dieselbe bleibt, wenn die Vereinigung der beiden Substanzen jedesmal zu dem gleichen Resultate führt, jenes Mittel auch in späteren Fällen die Vergiftung beseitigt. Man mag diese Ähnlichkeit der zukünftigen mit den vergangenen Ereignissen so vage fassen wie man will, man mag die individuellen Verschiedenheiten jedes besonderen Falles noch so sehr hervorheben und die Möglichkeit störender Einflüsse sowie die Veränderlichkeit der Bedingungen unterstreichen: der Wert von Naturgesetzen, auf die es der neuen, in der Renaissance begründeten Wissenschaft überall ankommt, ist abhängig von der zukünftigen Wiederholung solcher Fälle, für welche die Gesetze gelten sollen, d. h. also von der Anwendungsmöglichkeit dieser Gesetze*). In der neuen Wissenschaft der Renaissance erscheint die Möglichkeit von Naturgesetzen und damit auch die Naturbeherrschung als logisch abhängig von der Voraussetzung regelmäßigen Geschehens in der Natur.

Die Überzeugung von der Gleichförmigkeit liegt der Ausbildung von Physik und Chemie, der Einführung mathematischer Erkenntnis in diese Wissenschaften, der Entstehung einer wissenschaftlichen Anthropologie und Medizin zugrunde. Sie selbst ist wissenschaftlich nicht beweisbar, sondern ein hypothetischer Entwurf. Im Positivismus des 19. Jahrhunderts hat man sich bemüht, sie als Erfahrungstatsache hinzustellen, indem man erklärte, wir hätten überall die Beobachtung gemacht, daß solche Regelmäßigkeiten stattfänden, und

*) Freilich besitzt für die neue Wissenschaft auch die Formulierung von Naturgesetzen, deren Anwendung in Zukunft fraglich ist, einen Ordnungswert; aber dieser ist in der Möglichkeit begründet, andere Gesetze zu finden, deren Realisierung selbst nicht ebenso beschränkt ist.

wir könnten zu jedem beliebigen Zeitpunkt feststellen, daß ein Vorgang, der immer und überall in der Natur vor diesem Zeitpunkt in einer bestimmten Weise verlaufen sei, auch nach ihm ebenso verlaufe, und damit sei die Behauptung der Gleichförmigkeit induktiv erwiesen[1]). Hierbei wird übersehen, daß dieser Gedankengang selbst nur dann beweiskräftig ist, wenn wir den zu beweisenden Satz schon voraussetzen. Die Gleichförmigkeit der Natur in der Vergangenheit begründet nur insofern den Satz von der Gleichförmigkeit in der Zukunft, als wir annehmen, die Zukunft werde der Vergangenheit entsprechen; damit wird aber gerade das vorausgesetzt, was in Frage steht. Auch kein wie immer geartetes Wesensgesetz, keine Einsicht etwa nach Art der mathematischen Gesetze begründet die in Rede stehende Annahme; denn die Mathematik handelt von reinen Möglichkeiten, und in der Annahme von der Gleichförmigkeit wird etwas über die wirkliche Welt ausgesagt. Daß freilich ohne diese Voraussetzung der besondere Naturbegriff, wie ihn die Neuzeit wesentlich in der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft ausgebildet hat, unmöglich wäre, ist gewiß. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft ist in ihrer Entstehung unlösbar mit der Entwicklung von Technik und Industrie verbunden; ohne Beziehung auf die Herrschaft dieser Gesellschaft über die Natur läßt sich diese Wissenschaft überhaupt nicht begreife

Aber nicht nur auf der Beherrschung der Natur im engeren Sinne, nicht nur auf der Erfindung neuer Produktionsmethoden, auf dem Bau von Maschinen, auf der Erhaltung eines gewissen Gesundheitsstandes beruht die Gesellschaft, sondern eben so sehr auf der Herrschaft von Menschen über Menschen. Der Inbegriff der Wege, die dazu führen, und der Maßnahmen, die der Aufrechterhaltung dieser Herrschaft dienen, heißt Politik. Es ist die Größe Machiavellis, an der Schwelle der neuen

Gesellschaft die Möglichkeit einer der neuzeitlichen Physik und Psychologie in ihren Prinzipien entsprechenden Wissenschaft von der Politik erkannt und ihre Grundzüge einfach und bestimmt ausgesprochen zu haben. Hier ist nicht zu untersuchen, inwiefern Machiavelli sich dieser Analogie bewußt war, welche Anregungen er der Lektüre antiker Schriftsteller oder zeitgenössischen Forschern verdankte: seine Absicht liegt offen zutage. In der wirklichen Gesellschaft werden die Menschen beherrscht durch andere Menschen; auf Grund von Beobachtungen und einem systematischen Studium der Tatsachen sollen die Kenntnisse vermittelt werden, wie man Herrschaft erwirbt und wie man sie aufrecht erhält. Diesen und keinen anderen Sinn — sieht man von seinen künstlerischen Versuchen ab — haben alle seine Schriften, vor allem sein Hauptwerk: „Drei Bücher Diskurse über die ersten zehn Bücher des Titus Livius", ferner die berühmte Schrift „Der Fürst", die man als einen selbständigen Teilabschnitt aus dem Hauptwerk ansehen kann, aber auch seine ausgezeichnete „Geschichte von Florenz"[2].

Der Naturforscher hat im Verfolg seiner Absicht, Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, in der Regel die Fälle unmittelbar zur Hand. Abgesehen von gewissen Problemen der Astronomie, der Geologie und einiger anderer Zweige seines Wissensgebietes ist er in der Lage, die Gegenstände seiner Beobachtung in beliebiger Fülle vor Augen zu bringen. Er kann in der Regel die Vorgänge im Experiment hervorrufen, seine Begriffe und Sätze berufen zum großen Teil auf eigener oder wenigstens auf prinzipiell wiederholbarer sinnlicher Erfahrung. Physik und Chemie, auch Psychologie und Medizin finden ihre Beobachtungsgegenstände in der Gegenwart als gegeben vor und haben einen gewissen Spielraum für das willkürlich anzustellende Experiment. Das Material für die Wissenschaft Machiavellis

dagegen liefert vor allem die Vergangenheit. Freilich hat er als hoher Beamter von Florenz, einem der damals fortgeschrittensten Staatswesen, wichtige politische Ereignisse innerhalb und außerhalb Italiens beobachten können; bei seinem Sturz und während seiner Bemühungen, wieder Einfluß zu gewinnen, haben sich gesellschaftliche Bewegungen von nicht geringer Tragweite vor seinen Augen abgespielt. Seine Werke beweisen, daß er seine eigene Zeit mit höchster Genauigkeit verfolgt hat; aber im wesentlichen sieht er sich doch auf die Geschichte angewiesen: dem politischen Forscher muß neben der Gegenwart die Vergangenheit die Beispiele liefern, aus denen die Regelmäßigkeiten abzulesen sind. Wenn Machiavelli die römische Geschichte an Hand des Livius durchforscht, so sucht er in ihr die ewigen Regeln, nach denen sich die Menschen beherrschen lassen.

Der Satz von der Gleichförmigkeit des Geschehens ist von dieser Absicht Machiavellis sinngemäß nicht zu trennen. Wenn die in den Staaten zusammengefaßten Menschengruppen in Gegenwart und Zukunft nicht auf die gleiche Weise reagieren wie in der Vergangenheit, wenn die Leidenschaften der Menschen, an die sich jene Reaktionen knüpfen, nicht dieselben bleiben, dann hätten alle Schriften Machiavellis das Ziel ihres Autors verfehlt, dann wäre für ihn seine eigene Wissenschaft nur ein Traum. Diese pragmatische Auffassung gibt auch den Schriften Machiavellis die äußere Form. Wer das Hauptwerk, die „Diskurse", aufschlägt, wird finden, daß die Kapitel meistens mit der Wiedergabe einer von Livius erzählten Begebenheit beginnen, aus der dann — gewöhnlich auf Grund der Heranziehung weiterer Beispiele aus der alten oder aus der neueren Geschichte — ein allgemeiner Satz abgeleitet wird. Im Buch vom „Fürsten" werden einzelne politische, hauptsächlich für einen Fürsten wichtige Fragen gestellt und in je

einem kleinen Kapitel, in der Regel auch auf Grund von Beispielen behandelt. Die „Florentinische Geschichte" ist ein einziges großes Beispiel: sie ist eine Sammlung von Erfahrungsmaterial im Dienste der zukünftigen Politik.

Die Behauptung der Wesensgleichheit der Menschen findet sich in den „Diskursen" so formuliert, daß „die Menschen in Geburt, Leben und Tod stets dem gleichen Gesetz unterworfen" sind[3]). Die Theorie von der gleichen Menschennatur bestimmt überall das Werk Machiavellis. „Bei Betrachtung der gegenwärtigen und alten Begebenheiten", so heißt es in seinem Hauptwerk[4]), „erkennt man leicht, daß bei allen Städten und Völkern von jeher die gleichen Wünsche und Stimmungen herrschten. Wer also sorgfältig die Vergangenheit untersucht, kann leicht die zukünftigen Ereignisse in jedem Staate voraussehen und dieselben Mittel anwenden, die von den Alten angewandt wurden, oder wenn er keine angewandt findet, kann er bei der Ähnlichkeit der Ereignisse neue ersinnen." An einer anderen Stelle äußert sich Machiavelli: „Kluge Männer pflegen nicht unbedacht und nicht ohne Grund zu sagen, wer die Zukunft voraussehen wolle, müsse auf die Vergangenheit blicken, denn alle Dinge auf Erden haben jederzeit Ähnlichkeit mit dem Vergangenen gehabt. Das kommt daher, daß sie von Menschen vollbracht werden, die immer die gleichen Leidenschaften besitzen und besaßen; mithin muß das Ergebnis auch immer das gleiche sein[5])." Diejenigen, die seinen Weg für ungangbar halten, die nicht glauben wollen, daß man das Vergangene auf die Zukunft übertragen und nachahmen könne, hält Machiavelli für ungebildet und beschränkt: „. . . als ob Himmel, Sonne, Elemente und Menschen in Bewegung, Gestalt und Kräften anders wären als ehedem"[6]).

Hier meldet sich eine Frage an, welche immer die Forschung über Machiavelli beschäftigt hat: wem dient die Wissen-

schaft von der Politik? wer soll denn nach Machiavelli die Menschen beherrschen? oder — in mehr geschichtsphilosophischer Fragestellung — welche Form der Beherrschung, d. h. für Machiavelli: welche Staatsform hat sich in der Geschichte als die beste erwiesen oder welche soll erst noch im Fortgang der Dinge ausgebildet werden? Es bestehen von Machiavellis Meinung die verschiedenartigsten Auffassungen, und alle scheinen Beweisgründe für sich zu haben. Im Buch vom „Fürsten", das er einem Medici zu Füßen legt, preist er die Monarchie in ihrer brutalsten Form als den einzigen Weg zur Einigung Italiens, während er ebenso unzweideutig in den „Diskursen" die Republik für die beste Staatsform hält und durchaus republikanische, ja selbst demokratische Sympathien enthüllt.

Jedenfalls ist Machiavelli der Ansicht, daß keine Staatsform auf die Dauer bestehen kann. Ebenso wie in der Vergangenheit eine Regierungsart die andere abgelöst hat, wird es auch in alle Ewigkeit geschehen. Es gibt einen bestimmten Zyklus, der mit naturgesetzlicher Regelmäßigkeit abläuft. Die ursprüngliche, aus dem Zusammenschluß der zerstreut lebenden Menschen hervorgehende Regierungsform ist die Monarchie, die durch Auswahl des Tapfersten, später des Klügsten und Gerechtesten entsteht. Sobald die Fürsten durch Erbfolge bestimmt werden, artet die Monarchie in Tyrannei aus: Umsturz, Meuterei und Verschwörung gegen die Fürsten ist die Folge. Anstifter der Unruhen ist zunächst nicht die Masse, sondern die Mächtigsten und Vornehmsten machen der Tyrannei ein Ende und bilden eine aristokratische Regierung. Die Söhne dieser Adeligen können die Herrschaft ebenso wenig auf die Dauer behalten, denn immer ergaben sie sich nach Machiavelli „dem Ehrgeiz, den Gelüsten nach Frauen und machten die Herrschaft der Vornehmen zur Herr-

schaft weniger, ohne irgendwelche Rücksicht auf die bürgerlichen Rechte“[7]). Es kommt zu ihrem Sturz und zur Errichtung der Demokratie. Diese hat aber die Tendenz, sich in Korruption und damit in Anarchie aufzulösen, aus der ein Volk nur wieder durch einen tatkräftigen einzelnen, einen Diktator, einen Monarchen errettet werden kann. Dann beginnt der Zyklus von neuem. Man soll sich nach Machiavelli freilich nicht vorstellen, daß die ganze Reihe oder gar ihre Wiederholung notwendig in einem und demselben Staatswesen stattfinden müsse. „Denn kaum ein Staat besitzt soviel Lebenskraft, daß er solche Umwälzungen mehrmals durchmachen kann, ohne zugrunde zu gehen“[8]). Mächtige Staaten zerfallen oder geraten in die Gewalt von Nachbarstaaten; aber in derartigen Veränderungen setzt sich doch der Kreislauf der Regierungsformen durch, den Machiavelli — im Anschluß an Polybios — gezeichnet hat.

„Die Länder pflegen zumeist bei ihren Veränderungen von der Ordnung zur Unordnung zu kommen und dann von neuem von der Unordnung zur Ordnung überzugehen. Es ist von der Natur den menschlichen Dingen nicht gestattet, stille zu stehen. Wie sie daher ihre höchste Vollkommenheit erreicht haben und nicht mehr steigen können, müssen sie sinken. Ebenso, wenn sie gesunken sind, durch die Unordnungen zur tiefsten Niedrigkeit herabgekommen, und also nicht mehr sinken können, müssen sie notwendig steigen. So sinkt man stets vom Guten zum Übel und steigt vom Übel zum Guten. Denn die Tapferkeit gebiert Ruhe, die Ruhe Müßiggang, der Müßiggang Unordnung, die Unordnung Verfall. Ebenso entsteht aus dem Verfall Ordnung, aus der Ordnung Tapferkeit, hieraus Ruhm und Glück“[9]). Wenn also eine Regierungsform auch die beste sein mag, ewigen Bestand wird sie nicht haben, jede trägt den Keim des Untergangs in sich. Machiavelli er-

örtert die Vorzüge und Nachteile der einzelnen Regierungsformen. Einen uneingeschränkten Vorzug hat er endgültig keiner unter ihnen zuerkannt. Freilich schwankt er im Grunde nur zwischen Monarchie und Republik und lehnt die Aristokratenherrschaft aus später zu erörternden Gründen ab. Im übrigen erklärt er: „Wo große (Vermögens-)Gleichheit herrscht oder hergestellt ist, gründe man eine Republik, wo hingegen große (Vermögens-)Ungleichheit herrscht, eine Monarchie, sonst schafft man etwas, das ohne Verhältnis und von kurzer Dauer ist“[10]).

Wir wissen jetzt, daß nach Machiavellis Auffassung seine Ratschläge Fürsten und Republikanern zugute kommen: jener Interessen erörtert er mit ebensolcher Gründlichkeit wie die Maßnahmen, die ihre Gegner zu ergreifen haben, um die Fürsten zu stürzen — und dies geschieht sogar häufig im selben Kapitel. Er erteilt ebensowohl der jeweiligen Regierung Ratschläge wie denjenigen, die sich gegen sie verschwören. Kommt es ihm dabei nur auf das Spiel der Kräfte im sozialen Leben an, hat ihn der Machtkampf als intensivster Ausdruck des Lebens gefangengenommen, als er — hingerissen von den politischen Kämpfen seiner Zeit — unbekümmert um alle Resultate aus leidenschaftlicher Interessiertheit ihre Gesetze zu untersuchen unternahm? Unter dem Einfluß der modernen Lebensphilosophie ist Machiavelli wohl so verstanden worden. Bei der glühenden Propaganda für die Unabhängigkeit Italiens im Schlußkapitel des „Fürsten“ scheint die vermeintliche Freude an großer vitaler Kraftentfaltung an erster Stelle zu stehen und nicht die sachliche Begründung. Aber eine solche Auffassung — mag sie auch psychologisch nicht völlig verfehlt sein — verkennt den objektiven Sinn von Machiavellis Gedanken.

Bei allen scheinbaren Widersprüchen gibt es doch einen

einzigen, für Machiavelli völlig selbstverständlichen Maßstab, nach dem gewertet wird. An ihm hält er unverändert und unzweideutig fest. Nicht um ihrer selbst willen berät dieser Schriftsteller Monarchen und republikanische Regierungen, sondern die Macht und Größe, die feste Sicherheit des bürgerlichen Staates als solche hat er befördern wollen. In allen Kommentaren ist zwar viel und bis in alle Einzelheiten von den politischen Ereignissen im Italien Machiavellis und seiner persönlichen Teilnahme an der Politik die Rede, aber wenig vom theoretisch wichtigsten Ergebnis seiner Erfahrungen. Genau ausgedrückt besteht es in der Einsicht, daß von der Entfaltung des Verkehrs, von der ungehinderten Ausbreitung bürgerlicher Tüchtigkeit in Handel und Gewerbe, von dem freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte das Wohlergehen des Ganzen abhänge und daß eine solche gesellschaftliche Entwicklung nur durch eine mächtige Staatsgewalt zu sichern sei. Diese Lehre hat er nicht nur aus seiner Teilnahme an diplomatischen Aktionen und den florentinischen Bürgerkriegen gezogen, sondern er glaubte sie in der ganzen Weltgeschichte, vor allem in der Blütezeit des alten Rom bestätigt zu finden. Nur insofern als der Staat die Bedingung für die bürgerliche Kraftentwicklung des einzelnen und der Gesamtheit ist, wird für Machiavelli die Politik zur vornehmsten Aufgabe des Denkers.

Ein entscheidender Begriff in seiner Wissenschaft heißt virtù. Über die Bedeutung ist mit Recht viel geschrieben worden, denn hier rührt man tatsächlich an einen sehr wichtigen Punkt im geschichtlichen Denken Machiavellis. Der Begriff virtus hat in der Geschichte der Philosophie eine entscheidende Rolle gespielt. Sein Sinnwandel ist deswegen schwer darzustellen, weil der jeweilige Sinn immer nur im Zusammenhang mit den gesamten Lebensverhältnissen einer

bestimmten Zeit zu erfassen ist. Allgemein wird sein Inhalt am besten getroffen, wenn man folgendes festhält: virtus (virtù, vertu) bezeichnet den Inbegriff der Eigenschaften, die in demjenigen Lebenskreis, in dem der Begriff benutzt wird, als erwünscht und anständig gelten. Ein Mann, der virtus besitzt, ist ein „rechter Mann", ein Mann, wie er sein soll. Staats- und Kriegsgeist des Römers, der die gemeine Arbeit dem Sklaven überläßt, heißt ebenso virtus wie später die christliche Demut. Der Begriff Machiavellis, der gleich dem klassischen Vornehmheit und Tapferkeit mit einschließt, birgt weiterhin in sich das moderne Moment der Arbeitsamkeit, der Erwerbstüchtigkeit. Machiavelli verabscheut den Adel nicht nur, weil er den Reformen Trotz bietet, der bürgerlichen Entwicklung allgemein im Wege steht, indem er die Bildung zentraler Regierungsgewalten und großer Staaten hemmt, sondern auch deshalb, weil er keine bürgerliche Arbeit verrichtet. „Zur Erklärung der Bezeichnung Edelleute", so heißt es in den „Diskursen"[11]), „sage ich, daß man diejenigen so nennt, die müßig vom Ertrag ihrer Güter im Überfluß leben, ohne sich um den Landbau oder irgendeinen anderen Lebensberuf zu kümmern. Solche Leute sind in einer Republik und in jedem Lande verderblich, zumal wenn sie außer den genannten Gütern auch noch Burgen und Untertanen haben, die ihnen gehorchen". Wer eine Republik gründen will, vermag dies nach den Worten Machiavellis nur dann, wenn er die Adligen „vorher alle ausrottet"[12]). Ein Staatswesen ist gut, besitzt virtù, wenn die Bedingungen in ihm erfüllt sind, daß seine Bürger virtù entfalten können. Sie sollen selbstbewußte, starke, ungehemmte Menschen sein, also diejenigen Eigenschaften besitzen, die unter den damaligen Verhältnissen ein großer Unternehmer, ein Händler, ein Schiffahrer, ein Bankier haben mußte. Von der Blüte dieser Berufe

hängt nach Machiavelli die allgemeine Wohlfahrt ab. Es beweist seinen politischen Weitblick, daß tatsächlich der Aufstieg der Bürgerklasse in der Renaissance die Bedingung des großen gesellschaftlichen Fortschritts gewesen ist.

Was es mit dem landläufigen Begriff des „Machiavellismus" im Sinne radikaler politischer Skrupellosigkeit, völlig „moralfreien" Handelns auf sich hat, läßt sich erst jetzt verstehen. Machiavelli fordert die Unterordnung aller Rücksichten unter den ihm am höchsten erscheinenden Zweck: die Herbeiführung und Aufrechterhaltung eines starken, zentralisierten Staats als Bedingung bürgerlichen Wohlergehens. Will man den Inhalt des „Fürsten" und der „Diskurse" in dem Satz zusammenfassen, der Zweck heilige die Mittel, so muß man mindestens hinzufügen, um welchen Zweck es sich handelt, nämlich um die Herstellung des bestmöglichen Gemeinwesens. Diesem höchsten Ziel menschlichen Tuns sollte nach Machiavelli Religion und Moral untergeordnet werden. In den Dienst dieses Zwecks darf man nach ihm Lug und Trug, Heuchelei, Grausamkeit, Mord stellen.

Die Mittel zur Beherrschung der Menschen, die Machiavelli aus der Geschichte abgelesen hat, haben in der Tat stets in der Politik Verwendung gefunden, aber jenen höchsten Zweck hatten sie in der Regel keineswegs zur Absicht. Wenn das berühmte achte Kapitel des „Fürsten" erklärt, daß der Fürst Verträge brechen dürfe, sein Wort nicht zu halten brauche, wenn Machiavelli zeigt, wie die Religion zu allen Zeiten tauglich war, die beherrschten Gesellschaftsklassen in Frieden bei der Stange zu halten, wenn er skrupellos abwägt, ob die heidnische oder christliche Religion dazu besser zu verwenden sei, wenn er unter gewissen Bedingungen die Ausrottung ganzer Menschengruppen als ein solches Mittel aufzeigt, kurz, wenn er dartut, daß die heiligsten Güter und die

schwärzesten Verbrechen allesamt jederzeit Mittel in der Hand der Herrschenden gewesen sind, dann hat er damit eine bedeutsame geschichtsphilosophische Lehre formuliert. Sein Irrtum, den die anschließende Zeit in der Lehre von der Staatsräson noch vergröberte, liegt darin, daß er Mittel der Herrschaft, die unerläßliche Bedingungen für den Aufstieg des Bürgertums in seiner Zeit und in seinem Lande waren, auch für Vergangenheit und Zukunft rechtfertigte. Eine solche Verewigung von zeitlich Gültigem ist ein spezifischer Mangel der neueren Geschichtsphilosophie.

Machiavelli will, daß sich die Herrschenden von nun an bewußt der Mittel bedienen sollen, die bisher häufig instinktiv angewandt wurden. Aber die naive Entdeckerfreude des Renaissancemenschen tritt darin zutage, daß er den wichtigsten Grundsatz solcher Anwendung völlig außer acht gelassen hat, nämlich die Verbrämung, die Geheimhaltung, die Illusion. Die Religion ist nicht als politisches Mittel zu verwenden, wenn sie ausdrücklich als ein solches bezeichnet wird; die Verbrechen nützen den Regierungen nichts, wenn man sie öffentlich als ihr notwendiges Werkzeug durchschaut. Bei aller Strukturähnlichkeit zwischen der Wissenschaft Machiavellis und den naturwissenschaftlichen Disziplinen, deren Grund ebenfalls in der Renaissance gelegt worden ist, besteht doch in Beziehung auf ihre Anwendung ein großer Unterschied. Wenn der Naturforscher die von ihm gefundenen Gesetze offen ausspricht, so hat er für ihre Anwendungsmöglichkeit nichts zu befürchten. Die Möglichkeit aber, die von Machiavelli festgestellten Zusammenhänge wirksam auszunützen, hängt davon ab, daß sie als ein Unheil der Vergangenheit gelten und ihr Fortbestand in der Gegenwart geleugnet wird. Was den Philosophen und Staatsmann Bacon und einige Jahrhunderte später Hegel begeistert hat, daß bei Machia-

velli ausgesprochen wird, was ist, und nicht, was nach irgendeiner Privatmeinung oder nach dem herrschenden Vorurteil sein soll, das widerspricht im Grunde Machiavellis eigener Absicht. Als Friedrich II. seinen „Anti-Machiavell" geschrieben hatte, soll, so berichtet Diderot[13]), ein großer Philosoph ihm gesagt haben: „Sire, ich denke, daß die erste Lektion, die Machiavell seinem Schüler gegeben hätte, die gewesen wäre, sein Werk zu widerlegen".

Die leidenschaftliche Verkündigung des starken Staats ist bei Machiavelli im Glauben an die Möglichkeit des geistigen und moralischen Fortschritts begründet. Fortschritt der Kultur, ja ihre Entstehung, sind nach seiner Auffassung materiell verursacht. In den „Diskursen" lehrt er[14]), „daß die Menschen nur aus Not etwas Gutes tun. Sobald ihnen aber freie Wahl bleibt und sie tun können, was sie wollen, gerät alles drunter und drüber. Darum sagt man, Hunger und Armut machen die Menschen arbeitsam und Gesetze machen sie gut." Die gesamten auf Arbeit beruhenden Lebensverhältnisse gehen also letzten Endes nicht auf einen ideellen Ursprung zurück, sondern sind durch die materielle Not erzwungen. Auch die Moralität entsteht nicht aus ursprünglich angelegten kulturellen Intentionen, sie gründet sich keineswegs auf irgendwelche moralische Triebe, sondern ist abgeleitet aus den durch Not bedingten gesellschaftlichen Verhältnissen. Moralisch ist hiernach ein Handeln, das den in der zivilisierten Gesellschaft geltenden Gesetzen und Sitten entspricht. Weder die Menschheit im ganzen, noch der einzelne bringt die Richtung auf Vornehmheit, Anstand, Güte, Gerechtigkeit fertig mit auf die Welt, sondern es bestehen natürliche Kausalzusammenhänge: die jeweilige Ausbildung und der besondere Inhalt der Moral wird jeweils durch die wandelbaren Bedürfnisse der gesellschaftlichen Entwicklung bestimmt. Der Stand

der menschlichen Kultur überhaupt wird durch das Maß der virtù, d. h. in der Gegenwart: der bürgerlichen Freiheit angezeigt.

Ein wichtiges Mittel, durch welches kultureller Fortschritt nach Machiavelli bis jetzt zustande gekommen ist, sind die Kämpfe der gesellschaftlichen Klassen. Diese Kämpfe, die er wesentlich in der Gestalt von Bürgerkriegen gesehen hat, sind für ihn daher keineswegs etwas schlechthin Verderbliches, sondern eine wesentliche Bedingung des Aufstiegs. Die Form, in der er sie selbst am lebendigsten erfahren hat, sind die blutigen Auseinandersetzungen zwischen Adeligen und Bürgerlichen. „Mir scheint", heißt es im Hauptwerk[15]), „wer die Kämpfe zwischen Adel und Volk verdammt, der verdammt auch die erste Ursache für die Erhaltung der römischen Freiheit. Wer mehr auf den Lärm und das Geschrei solcher Kämpfe sieht als auf ihre gute Wirkung, der bedenkt nicht, daß in jedem Gemeinwesen die Gesinnung des Volkes und der Großen verschieden ist und daß aus ihrem Widerstreit alle zugunsten der Freiheit erlassenen Gesetze entstehen." In der Vorrede zur „Florentinischen Geschichte" erklärt Machiavelli: „Und fürwahr, nach meinem Urteil scheint mir kein anderer Beweis so sehr die Macht unserer Stadt darzutun, als der, welcher in diesen Spaltungen selbst liegt. Denn während sie Kraft genug gehabt haben würden, die größte und mächtigste Republik zu vernichten, schien die unserige immer größer zu werden"[16]). Wo er über die Mittel spricht, die die römische Plebs in solchen Kämpfen anwandte, wo er schildert, „wie das ganze Volk gegen den Senat und der Senat gegen das Volk schrie, wie es durch die Straßen tobte, die Kaufläden geschlossen wurden, das ganze Volk aus Rom auszog"[17]), da führt er aus, das seien Dinge, die denjenigen schrecken mögen, der sie liest, im Staatsleben aber seien sie notwendig. „Auch sind die

Forderungen freier Völker selten der Freiheit schädlich, denn sie entstehen entweder aus der Unterdrückung selbst oder aus der Furcht, unterdrückt zu werden"[18]). Bessere und freiheitliche Einrichtungen seien gewöhnlich die Folge derartiger Bewegungen.

Aber Machiavelli weiß auch von den Kämpfen zwischen Adel und Fürsten und besonders zwischen dem popolo, d. h., dem Bürgertum und der plebe, d. h. den in den Manufakturen, in Reederei und Schiffahrt beschäftigten Arbeitern und den arbeitslosen Existenzen, die auf dem Land und in den Städten der Renaissance ihr Wesen trieben. Es handelt sich um die ersten Anfänge des modernen Proletariats. „In Florenz spaltete sich zuerst der Adel unter sich, dann der Adel und das Volk (popolo), und zuletzt das Volk und der Pöbel; und oft kam es, daß eine dieser Parteien nach ihrem Siege sich in zwei spaltete. Durch diese Spaltungen entstand so großes Blutvergießen, erfolgten so viele Verbannungen, so viele Familien gingen unter, als nie in irgend einer Republik, von der man Nachrichten hat."[19]) In der „Florentinischen Geschichte" wird eingehend eine Lohn- und Reformbewegung der Arbeiter geschildert, die bei der Wollzunft und in anderen Zünften beschäftigt waren. Einen der „leidenschaftlichsten und zugleich erfahrensten Revolutionäre" läßt Machiavelli dabei eine Rede halten, in der es unter anderem heißt: „Wir gehen meines Erachtens einem gewissen Siege entgegen, weil die, welche uns widerstehen könnten, uneinig und reich sind. Ihre Uneinigkeit wird uns den Sieg geben; ihre Reichtümer in unseren Händen werden ihn uns erhalten. Laßt euch durch das Alter ihres Blutes nicht abschrecken, das sie uns vorhalten. Alle Menschen haben den gleichen Ursprung, ihre Geschlechter sind gleich alt, alle hat die Natur gleich geschaffen. Zieht sie nackt aus, ihr werdet sehen, daß sie uns gleich sind. Kleidet

uns in ihre Kleider, sie in die unsrigen und ohne allen Zweifel werden wir Adel, sie Pöbel erscheinen. Nur Armut und Reichtum macht zwischen uns den Unterschied. Es schmerzt mich, viele unter Euch zu wissen, die das Geschehene aus Gewissenhaftigkeit bereuen und sich neuer Taten enthalten wollen. Wollt ihr das wirklich, so seid ihr nicht die Männer, für die ich euch hielt. Weder Gewissen noch Schande darf euch abschrecken. Der Sieger, darf er siegen, durch welches Mittel er will, trägt niemals Schande davon und das Gewissen dürfen wir nicht in Anschlag bringen. Wer, wie wir, Hunger und Kerker zu fürchten hat, kann und darf der Furcht vor der Hölle nicht Raum geben. Betrachtet die Handlungsweise der Menschen. Ihr werdet sehen, daß alle, die zu großem Reichtum und zu großer Macht gelangen, durch Gewalt oder Betrug dazu gelangten. Was sie aber durch Hinterlist oder Gewalttat an sich gerissen, beschönigen sie, um die Verworfenheit des Erwerbs zu verbergen, durch die falschen Titel Eroberung und Gewinn. Wer aus Unklugheit oder Dummheit diese Mittel meidet, schleppt sich in ewiger Armut und Knechtschaft dahin. Treue Knechte bleiben immer Knechte und ehrliche Leute bleiben immer arm“[20]).

Machiavelli hat also die verschiedenen Arten der Klassenkämpfe seiner Zeit gekannt und klar beschrieben. Trotz der Opfer, die sie fordern, sind sie für ihn als Beobachter der Weltgeschichte eine notwendige Bedingung der menschlichen Entwicklung. In diese gewalttätigen Auseinandersetzungen werden die Menschen durch ihre äußeren Lebensumstände getrieben, und so zeigt sich auch hier die Not als Ursache des Fortschritts. Aber ist nicht damit der Sinn von Machiavellis Unternehmen in Frage gestellt, verträgt sich diese materialistische Theorie mit seiner Überzeugung, daß die Kenntnis historischer Gesetze etwas verbessern könne? Sind denn die

Menschen überhaupt imstande, mit Bewußtsein in den Gang der Geschichte einzugreifen?

Im „Fürsten" wird einmal — wie immer bei Machiavelli in praktischer Absicht — die Frage untersucht: „Welchen Einfluß das Glück auf die Angelegenheiten der Menschen hat?"[21]). Unter Glück versteht er hierbei alles, was nicht vom Willen der Menschen abhängt. „Ich weiß wohl, daß viele ehedem die Meinung gehegt haben und noch jetzt hegen, die Begebenheiten der Welt würden solchergestalt vom Glück und von Gott regiert, daß die Menschen mit aller Klugheit sie nicht verbessern und nichts dagegen ausrichten können. Daraus könne man abnehmen, daß es nicht der Mühe wert sei, viel einzufädeln, sondern daß man sich nur dem Schicksal hingeben möge .... Indem ich hierüber nachgedacht, bin ich zu Zeiten geneigt gewesen, mich zu derselben Meinung zu bekennen. Weil aber doch der menschliche freie Wille damit in Widerspruch steht, so urteile ich, daß das Glück wohl die Hälfte aller menschlichen Angelegenheiten beherrschen mag; aber die andere Hälfte oder doch beinahe soviel uns selbst überlassen müsse. Ich vergleiche das Glück mit einem gefährlichen Flusse, der, wenn er anschwillt, die Ebene überschwemmt, Bäume und Gebäude umstürzt, Erdreich hier fortreißt, dort ansetzt. Jedermann flieht davor und gibt nach; niemand kann widerstehen. Dennoch können die Menschen in ruhigen Zeiten Vorkehrungen treffen, mit Deichen und Wällen bewirken, daß der Fluß bei hohem Wasser in einem Kanale abfließen muß oder doch nicht so unbändig überströmt, und nicht so viel Schaden tut. In gleicher Art geht es mit dem Glücke, welches seine Macht zeigt, wo keine ordentlichen Gegenanstalten getroffen sind und sich mit Ungestüm dahin kehrt, wo keine Wälle und Dämme vorhanden sind, es im Zaume zu halten"[22]). Wir werden zwar immer mit den Naturfaktoren zu rechnen haben;

auch die Geschichte der Technik, in welcher der Mensch mit der Natur sich auseinandersetzt, hat eine bestimmte Eigengesetzlichkeit, die wir nicht überspringen können. Aber wird so die Macht der Natur nie ganz zu tilgen sein, so ist sie doch in weitem Ausmaß beherrschbar. Dies gilt nicht bloß für die Naturvorgänge in engerem Sinne, für die Gegenstände der Naturwissenschaft, sondern ebensosehr für die Vorgänge in der gesellschaftlichen Natur. Auch Machiavellis Kreislauf der Regierungsformen ist grundsätzlich ein ehernes Naturgesetz. Man kann versuchen, die schlechten Phasen abzukürzen und die guten zu verlängern; man kann es unternehmen, durch Kombination der Herrschaftsformen, wie sie nach Machiavelli und seinem antiken Gewährsmann Polybios im republikanischen Rom bestanden haben (Konsuln, Senat, Volkstribunen), einen möglichst dauerhaften Zustand zu schaffen, aber den Zyklus umkehren, dem Zug der Zeit zuwiderhandeln, führt ins Verderben. Machiavelli glaubt, „daß es dem gut gehe, der in seiner Handlungsweise mit dem Geist der Zeit zusammentrifft, und daß derjenige verunglücken müsse, der mit den Zeiten in Widerspruch gerät“[23]). Hier findet sich also bereits im Keim Hegels Lehre von den großen Männern, die sich von den Phantasten dadurch unterscheiden, daß sie aussprechen und tun, was an der Zeit ist, während der Phantast träumerisch die Wirklichkeit überspringt.

Machiavelli hat der menschlichen Aktivität einen Spielraum gelassen, innerhalb dessen auf Grund von Willensentschlüssen der Gang der Natur und der Gesellschaft beeinflußt werden kann. Aber sind diese Entschlüsse selbst frei? Ist irgend etwas in den Menschen nicht auf Naturfaktoren, sondern auf ein der Natur Transzendentes, auf ein Absolutes, auf Gnade oder freien Willen zurückzuführen? Im Gegensatz zu den protestantischen Strömungen hat der Denker der italienischen

Renaissance diese Frage verneint. Wenn Machiavelli von freier Entschlußfähigkeit spricht, so meint er keineswegs eine dem Naturlauf enthobene Instanz, sondern der Wille ist ebenso sehr durch Naturfaktoren, nämlich die Triebe, die natürlichen Neigungen, gegen die niemand handeln kann, bedingt wie der Fall eines Steines durch die Schwerkraft. Bei Machiavelli ist die philosophische Ansicht zwar nicht ausführlich begründet und entwickelt, aber doch vorbereitet, daß die menschlichen Triebe in den großen Kausalmechanismus eingeordnet sind. Der Mensch ist ein Stück Natur und kann sich in keiner Weise den Naturgesetzen entziehen. Er besitzt insofern Freiheit, als er auf Grund eigener Entscheidungen handeln kann; er besitzt sie insofern nicht, als man unter ihr die Freiheit von Naturbedingungen versteht. Von diesem Gegenstand wird noch im nächsten Abschnitt zu sprechen sein.

Große Staatsmänner und Fürsten der in seiner Zeit eingeleiteten Epoche des Absolutismus haben dem Denker Machiavelli zugestimmt, wenn er alle geschichtliche Bewegung als politische versteht und, um der virtù eine möglichst starke Entfaltung zu sichern, den Machtstaat als höchste Staatsweisheit der geschichtlich handelnden Menschen verkündet. Je mehr aber die wirtschaftliche und damit kulturelle Führung von den italienischen Republiken an die großen nationalen Monarchien überging, desto mehr verloren die republikanischen „Diskurse", das Hauptwerk, an Bedeutung, und der „Fürst" allein rückt in den Mittelpunkt der Beachtung. Im Jahrhundert der Aufklärung liest man fast nur noch ihn, lehnt ihn aber zugleich als Verteidigung von Tyrannei und Angriff auf Recht und Menschlichkeit ab. Machiavelli erscheint als Verteidiger des Fürsten, der die Menschen verachtet, keinem Moralgesetz sich unterwirft, mit Gift und Dolch regiert, sein Wort bricht, die Religion beschützt, die er doch für falsch hält. Der Mangel,

der in der Kritik bis heute Machiavelli immer wieder vorgeworfen wird, ist die moralische Indifferenz; er habe den Regierungen unsittliche Ratschläge erteilt, und außerdem die moralische Stärke als politischen Machtfaktor verkannt. Tatsächlich hat aber Machiavelli die Moralität als Machtfaktor nicht übersehen; nur war ihm Echtheit oder Unechtheit des Charakters, Übereinstimmung oder Unterschied zwischen moralischer Erscheinung und persönlicher Gesinnung ihres Trägers bedeutungslos. Die Gesinnung, soweit sie gesellschaftlich wirkungslos bleibt, wird auch von Hegel als Ohnmacht der besonderen Individualität und von Nietzsche als Belanglosigkeit der puren Innerlichkeit gleichgültig beiseite geschoben. Machiavelli, dem es auf die Begründung einer guten gesellschaftlichen Ordnung als höchstes Ziel des geschichtlichen Handelns ankommt, hat die Charaktere nicht nach ihrer subjektiven Moralität, sondern nach ihrer politischen Wichtigkeit zu beurteilen.

Die gemeinsame Eigenart Machiavellis und der Kritiker seiner „Moral" liegt vielmehr in der Überschätzung der geschichtlichen Rolle des Charakters. Mit Machiavelli sind sich seine Gegner und seine Anhänger, Richelieu und Friedrich der Große, Diderot und Fichte darüber einig, daß es allein von der Beschaffenheit der Menschen, die die Regierung bilden, abhängt, ob sie gerecht oder ungerecht, grausam oder milde, fanatisch oder tolerant die Menschen beherrschen. Auf eine letzte — freilich von mannigfachen Naturbedingungen abhängige — persönliche Eigenart: den Charakter der Herrschenden, kommt für den Untertanen alles an. Friedrich erklärt, daß die Könige die Macht hätten, Gutes oder Böses zu tun, „wenn sie es beschlossen haben", und er zählt später gleichsam als Beweis für seine Ansicht neben einem Nero, Caligula, Tiberius die Namen der guten römischen Kaiser, „die

geheiligten Namen eines Titus, eines Trajan und der Antonine" auf[24]). Wenn daher in der Aufklärung nicht bloß Philosophen, sondern selbst Fürsten die Grundsätze Machiavellis verdammen, so müßte dies nach dieser psychologischen Geschichtsdeutung selbst daher rühren, daß die Fürsten in jener späteren Zeit zufällig bessere Menschen waren als die Herrscher der Renaissance und des Barock, die als Scheusale auf die Welt gekommen sind. Nach dieser Ansicht bestimmen eben Leidenschaften und Triebe der Menschen den Gang der Dinge, sie erklären sogar den Wechsel zwischen Ordnung und Unordnung und den Kreislauf der Regierungsformen. Die seelischen Grundkräfte sollen zu jeder Zeit wesentlich die gleichen bleiben; sie werden wie die anderen Naturkräfte als geschichtslos gedacht. Die verschiedene Mischung der gleichen seelischen Elemente, als welche die Charakterunterschiede des Herrschers erscheinen, wird in dieser Geschichtsbetrachtung nicht erklärt, sondern ist zufällig. Auch die wirklichen Kämpfe in der Geschichte, sowie die Vorstellungen, die sich die Menschen machen, sind hauptsächlich aus ihren verschiedenen Charakteren zu erklären. Die Charaktere reagieren auf äußere Einflüsse, auf die menschliche und außermenschliche Umwelt. So antwortet ein gütiger Fürst auf die Armut seiner Untertanen mit sozialpolitischen Maßnahmen, ein grausamer mit despotischer Gewalt.

Physik und Psychologie erklären das gesamtmenschliche Geschehen. „Ich glaube", schreibt Machiavelli in einem Brief[25]), „daß die Natur dem Menschen, wie sie ihm verschiedene Gesichter gab, so auch verschiedenen Geist und verschiedene Ideen gegeben habe. Daher entsteht, daß ein jeder seinem Geist und seiner Idee gemäß verfährt." Der Mangel der Geschichtsbetrachtung Machiavellis liegt darin, daß er diese eigene Art „zu denken und zu fühlen" nur von geschichtlich unwandelbaren Naturfaktoren und in keiner Weise

von den gesellschaftlichen Veränderungen, die sich im Verlauf der Geschichte vollziehen, abhängig sein läßt. Im Sinne der neuen Wissenschaft eignet sich nur das, was relativ zu dem Veränderlichen konstant bleibt, zu seiner Erklärung; solange man die Atome als unveränderliche Einheiten betrachtete, bildeten sie das letzte Erklärungsmaterial der Physik. Ebenso sind bei Machiavelli die Charaktere des Menschen letztes Erklärungsmaterial des Geschichtsverlaufs, weil sie aus den konstanten seelischen Elementen, den ewig gleichen Trieben und Leidenschaften bestehen.

Aber diese Anschauung ist dogmatisch. Sie sieht davon ab, daß die psychischen und physischen Elemente, die den Bau der menschlichen Natur bestimmen, in die historische Wirklichkeit einbezogen sind. Diese dürfen daher nicht als starre, sich gleichbleibende Einheiten genommen werden, bei denen man als letzten Erklärungsfaktoren stehen bleiben könnte. Gewiß haben die aufgeklärten Fürsten des 18. Jahrhunderts menschlicher regiert als Alexander Borgia oder Ludwig XIV. Aber wenn es richtig ist zu sagen, daß der König von England aus Menschlichkeit Respekt vor seinen Untertanen hat, so ist es doch ebenso wahr, daß er aus Respekt vor seinen Untertanen menschlich ist. Auch Respekt hängt von geschichtlichen Bedingungen ab. Nicht bloß das äußere Verhalten einer Regierung, sondern auch ihre Gesinnung ist durch die realen Machtverhältnisse im Staat bestimmt, und diese selbst sind durch das gesamte gesellschaftliche Leben gestaltet. In der Renaissance bedurfte das Bürgertum zur Niederwerfung aller Hemmnisse seines Verkehrs eines mit allen Machtmitteln ausgerüsteten Gewaltherrschers; der erste Geschichtsphilosoph der neueren Zeit hat ein entsprechendes Ideal entworfen. In der Aufklärung war das Bürgertum bereits so gestärkt, es hatte kraft seiner für die Gesellschaft lebensnotwendigen Funktionen

bereits eine solche tatsächliche Machtstellung erreicht, daß es nicht mehr nötig hatte, die Willkür eines Gewaltherrschers oder auch nur einen allzu kostspieligen Hof zu dulden. Der Absolutismus hatte seine geschichtliche Aufgabe, die Niederwerfung der Feudalität, bereits erfüllt und den notwendigen staatlichen Zentralismus hergestellt. Ein erfolgreicher Fürst, der sich als erster Diener des Staates fühlt, ist Produkt und nicht Ursache der vollzogenen gesellschaftlichen Umwandlung. In der Renaissance wäre wohl seiner Herrschaft ein rasches Ende gesetzt worden.

Machiavelli und mit ihm die Anhänger der psychologischen Geschichtsauffassung könnten diese Betrachtung wohl zugeben — freilich mit einer entscheidenden Einschränkung. Gewiß — so könnten sie einräumen — ändern sich die Zeiten und damit auch die Chancen für einzelne Charaktertypen. Aber es habe z. B. in der Renaissance genau solche Menschen gegeben wie im 18. Jahrhundert, nur hätten jene infolge der damaligen Verhältnisse nicht hervortreten können, sie hätten keine Wirkungsmöglichkeit gehabt. „... da die Zeiten verschieden sind", schreibt Machiavelli[26]), „und die Ordnung der Dinge mannigfaltig, so erreicht derjenige seine Wünsche ad votum, derjenige ist glücklich, dessen Art zu verfahren mit der Zeit übereinstimmt; derjenige hingegen ist unglücklich, der durch seine Handlungen von der Zeit und Ordnung der Dinge sich unterscheidet". Aber auch damit läßt sich die Lehre von der unveränderlichen Natur des Menschen nicht retten. In der Renaissance haben keine Friedriche und Voltaires im Verborgenen geblüht, sondern es hat sie gar nicht gegeben. Unter den Zunftmeistern der mittelalterlichen Stadt gab es keine modernen Unternehmer- und Trustherrn-Naturen, die nur keine Gelegenheit zu einer entsprechenden Tätigkeit gehabt hätten, unter den Zunftgesellen kein Bewußtsein, gleichsam

unbemerkt und in der Stille, wie es dem Industriearbeiter von heute eigentümlich ist. Nur ganz vage Analogien lassen sich anführen. Charaktere, von der Zeit losgelöst, sind ganz unwirklich; wenn man diese Personen von den Inhalten der Aufklärung selbst trennt, dann bleibt nur ein Schemen. Ebenso gibt es im Preußen Friedrichs keinen Cesare Borgia; wenn man irgend einen heruntergekommenen adligen Abenteurer, der am Galgen endet, als „Borgia-Natur" bezeichnet, die nur zur falschen Zeit auf die Welt gekommen sei, so ist das eine leere Redeweise. Mit den wirklichen Verhältnissen wälzen sich nicht nur die praktischen Einrichtungen, die Regierungsformen, die Gesetze um, sondern es verändert sich auch die menschliche Natur. Die Grundlage aller menschlichen Verhältnisse, d. h. die Art und Weise, wie sich die Menschen ihren Lebensunterhalt verschaffen, ist einem Wandel unterworfen. Dieser gibt den Anstoß zu Veränderungen in der geistigen Sphäre, so in Wissenschaft, Kunst, Metaphysik und Religion.

Die Lehre, daß zwar die Zeiten sich veränderten, aber die Beschaffenheit der Menschen die gleiche bleibe, ist falsch. Es hängt nicht vom Charakter der Regierenden ab, ob sie gerecht oder ungerecht, grausam oder milde, fanatisch oder tolerant die Menschen beherrschen wollen. Die Lehre von der ewig gleichen Menschennatur, die im geschichtsphilosophischen Denken der neueren Zeit immer wieder auftritt, die Lehre von den gleichen Trieben und Leidenschaften, ist ein Fehler. Freilich ist auch die entgegengesetzte Behauptung nicht zu halten, daß die Menschen verschiedener Zeiten und Kulturen sich radikal von einander unterschieden und daß wir daher überhaupt keinen Zugang zum adäquaten Verständnis der Menschen vergangener Epochen besäßen. Bei solchem historischen Agnostizismus bliebe nichts übrig, als auf jedes Verständnis der Geschichte zu verzichten. Ihm entspräche eine psychologische

Lehre von einander unzugänglichen Milieu-Welten der besonderen Menschen und Tiere. Auf historischem Gebiet steht diesem skeptischen Radikalismus vor allem die folgende Erwägung entgegen: ein Mensch auf primitiverer Stufe der Zivilisation kann zwar nur ausnahmsweise entwickelteres Leben erfassen oder voraussehen; aber unsere höher organisierte Vernunft in Verbindung mit dem Tatbestand, daß wir selbst in wichtigen psychischen Schichten primitiveres Sein bewahren und häufig ebenso wie die Menschen früherer Entwicklungsstufen reagieren, ermöglicht uns selbst die erfolgreiche Erforschung jener Menschen anders strukturierter Geistigkeit. Wir verstehen die Menschen anderer Kulturen ferner deswegen, weil unser eigenes Leben in der Gesellschaft so geartet ist, daß wir mit ihnen inhaltlich übereinstimmende Gedanken, Gefühle und Zwecke haben. So waren die uns bekannten Gesellschaftsformen wesentlich auf einer Organisation begründet, die nur einen relativ kleinen Teil der Menschen in den vollen Genuß der jeweiligen Kultur setzte, während die große Masse zu fortwährendem Triebverzicht gezwungen war. Die durch materielle Umstände erzwungene Form der Gesellschaft war bisher die Scheidung in Produktionsleitung und Arbeit, in Herrschende und Beherrschte. Darum muß z. B. der Wille zur Gerechtigkeit im Sinne des sozialen Ausgleichs, d. h. zur Überwindung dieser Gegensätze einen die bisherigen Zeiten übergreifenden Inhalt des Bewußtseins ausmachen. Die Forderung der Gerechtigkeit als Abschaffung der Vorrechte und Einrichtung der Gleichheit stammt von den unteren beherrschten Schichten. Ihr treten im Sinne der aufrecht zu erhaltenden Ungleichheit die Begriffe der Herrschenden gegenüber: Tüchtigkeit, Adel, Wert der Persönlichkeit. Solche Begriffe könnten nur mit den sie bedingenden gesellschaftlichen Grundlagen verschwinden. Auf Grund der bisher herrschenden

gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen sie aber leicht als ewige Grundzüge der menschlichen Natur.

Machiavellis Fehler besteht nicht schlechthin in der Behauptung von Gleichförmigkeiten im Charakter der geschichtlich aufgetretenen Menschen, sondern in dem Absehen von den gesellschaftlichen Bedingungen für die Erhaltung oder Veränderung psychischer Eigenschaften. Mit Ausnahme von Hegel hat kaum ein Philosoph der neueren Zeit den Irrtum Machiavellis vermieden. In der gegenwärtigen Tiefenpsychologie wird das individuelle seelische Leben als eine durch Umweltsituationen bedingte Entwicklung begriffen. Den wichtigsten Umweltfaktor hat man in der Familie zu sehen gelernt; diese selbst ist aber verschieden je nach der historischen Epoche und der sozialen Stellung ihrer Mitglieder in der Gesellschaft. Sind auch zweifellos bestimmte Reaktionsweisen der Menschen bisher relativ konstant geblieben, so besteht doch in der Gegenwart die Möglichkeit, die Abhängigkeit des Charakters aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen ein bestimmtes Individuum sich vorfindet und entwickelt, wissenschaftlich weitgehend zu erklären. Eine philosophische Anthropologie, d. h. eine Lehre von der besonderen menschlichen Wesensart im Sinne endgültiger Aussagen über die unveränderliche, von der Geschichte nicht betroffene Idee des Menschen ist daher unmöglich. Insofern sich solche Versuche in der Gegenwart streng an den Stand der empirischen Forschungsergebnisse halten, ohne ihre Vorläufigkeit zu verkennen, haben sie den Wert, Fragestellungen und Resultate über die spezialwissenschaftliche Sphäre hinauszuheben und für eine Orientierung über die Zusammenhänge der Wirklichkeit fruchtbar zu machen. Außerdem vermögen sie unseren Sinn dafür zu schärfen, welche Auffassung vom Menschen unsere geschichtlichen und soziologischen Theorien

implizieren. Vom Wesen des Menschen können wir freilich nur sprechen, insofern es sich äußert. Endgültigkeit in den Äußerungen über das Wesen des Wirklichen überhaupt widerspricht dem Wahrscheinlichkeitscharakter aller Voraussagen über tatsächliche Ereignisse. Wir können heute Machiavellis ontologische Setzung einer unabänderlichen Psyche des Menschen vermeiden, ohne dabei auf psychologische Erklärungen in der Geschichte verzichten zu müssen.

Die Kritik an Machiavelli pflegt sich aber gar nicht gegen seinen statischen Begriff des Menschen, sondern gegen das, was man seinen Naturalismus nennt, zu richten. Sie wirft ihm vor, daß er die geschichtlichen Vorgänge wie Naturprozesse betrachtet, daß er alle Begebenheiten streng kausal aus der materiellen Not und aus der natürlichen Veranlagung der politisch sich auseinandersetzenden Menschen ableiten will. Aber dies kann gar nicht als stichhaltiger Einwand gelten. Denn ebenso wie für jeden Vorgang in der übrigen Welt die wissenschaftliche Aufgabe besteht, ihn als gesetzmäßig aus bekannten Bedingungen zu erklären, so ist auch der Versuch berechtigt, geschichtliche Vorgänge in Hinsicht ihrer kausalen Verflechtung zu erforschen. Der Vorwurf des Naturalismus setzt dogmatisch einen prinzipiellen methodischen Unterschied zwischen der Arbeit des Natur- und des Geschichtsforschers voraus. Den Begriff Naturalismus in solcher Bedeutung kritisch gebrauchen heißt, sich gegen aufklärende Erforschung der geschichtlichen Zusammenhänge wenden. Die Handlungen des Menschen werden hier voreilig als unbedingt hypostasiert, nicht unähnlich dem soeben erwähnten Fehler in der Psychologie Machiavellis.

Nur dann kann der Vorwurf des Naturalismus mit Recht gegen Machiavelli erhoben werden, wenn man darunter versteht, daß die dialektischen Beziehungen zwischen außer-

menschlicher und menschlicher Natur auf Grund einer Betrachtungsweise, die wesentlich der ersteren angepaßt ist, vereinfacht sind. Bei Machiavelli werden ja die Menschen als Gattung in der Natur genommen wie irgendeine Tiergattung. Jedes Individuum, gleichviel welcher Gruppe und welcher Zeit es angehört, wird als Exemplar der einheitlichen Gattung betrachtet, so wie man eine Biene oder Ameise oder gar ein Atom immer als Beispiel für die übrigen Individuen der Gattung setzen kann. Soweit von Unterschieden zwischen den Individuen die Rede ist, sind es einzig natürliche Unterschiede im engeren Sinne, so wie man nicht eine Arbeitsbiene für eine Drohne setzen kann oder ein besonders schwaches, krankes oder anormales Exemplar für das reguläre der Gattung. Die Menschen treten hier wie vertauschbare Exemplare einer biologischen Gattung auf; die anorganische und organische Natur macht ihre Einflüsse auf die Individuen geltend, von denen jedes nach seinen Gattungsmerkmalen reagiert, und die Summe der individuellen Reaktionen ist dann die Geschichte. Hieran ist naturalistisch, daß die Reaktionsweisen der Menschen aus dem Begriff von Individuen einer biologischen Gattung abgeleitet werden, ohne daß man jene Momente berücksichtigt, durch die das Individuum nicht von der außermenschlichen Natur, sondern von der sich entwickelnden Gesellschaft, von den übergreifenden sozialen Gesetzmäßigkeiten her, bestimmt ist. Die Gesellschaft hat ihre eigenen Gesetze, ohne deren Erforschung die Menschen ebensowenig zu begreifen sind wie die Gesellschaft ohne die Individuen und diese wieder ohne die außermenschliche Natur.

Der bloß biologischen Auffassung der Menschen entspricht wie überall so auch bei Machiavelli eine naturalistische Auffassung der Natur, nach der sie wesentlich als „umgebende", als den Menschen bestimmende und nicht als vom Menschen

bestimmte, bearbeitete und veränderte Natur gesehen wird. Was wir Natur nennen, ist in einem doppelten Sinne vom Menschen abhängig: erstens wird die Natur im Entwicklungsprozeß der Menschheit durch den Gang der Zivilisation fortwährend umgewandelt, zweitens hängen die begrifflichen Elemente selber, durch die wir dem Worte Natur einen Inhalt geben, von der Epoche ab, in der die Menschheit sich befindet. Mit anderen Worten: der Gegenstand der Naturerkenntnis wie diese selbst ist bedingt. Die naive Hinnahme der Naturgesetze und des durch sie bestimmten Naturbegriffs als eines absoluten Ausgangspunktes für alle Erklärungen ist also ebenfalls naturalistisch. Was Natur ist, hängt ebensosehr von dem Lebensprozeß der Menschen ab wie umgekehrt dieser Lebensprozeß von der Natur. Das gleiche gilt von dem Verhältnis Individuum-Gesellschaft; wir können den Inhalt keines dieser Begriffe ohne die Bestimmungen des anderen erkennen, alle diese Bestimmungen selbst sind nicht unwandelbar, sondern haben ihre Geschichte. Ansätze zur Überwindung des Naturalismus, d. h. zur Erkenntnis spezifisch sozialer Gesetze finden sich bei Machiavelli teils in seiner Lehre vom notwendigen Wechsel der Regierungsformen, teils in den Kapiteln, wo die Kämpfe zwischen den Klassen als bestimmend für die kulturelle Fortbewegung dargetan werden. Freilich hat er diese Einsichten über gesamtgesellschaftliche Bewegungstendenzen für seine prinzipiellen Gedanken nicht fruchtbar gemacht; denn er meint, auch die Bewegungen der Klassen wie das politische Leben überhaupt aus dem Begriff isolierter Individuen erklären zu können.

II. Naturrecht und Ideologie.

Machiavelli, der erste Geschichtsphilosoph der Neuzeit, ist ein Vorkämpfer der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft. Ihrer Förderung und Entfaltung gelten die Prinzipien seiner Geschichtsbetrachtung. Zu seiner Zeit war die einheitliche italienische Nation Bedingung eines konkurrenzfähigen italienischen Bürgertums. Doch ist der Machiavellismus für alle Länder charakteristisch, wo die Gesellschaft, um die Schranken der gebundenen mittelalterlichen Wirtschaft und mit ihnen die Reste der Feudalität zu beseitigen, einer starken zentralisierten Regierung bedarf. Diese hat alle widerstrebenden und störenden Elemente niederzuwerfen und über alles menschliche Grauen und Elend eines Übergangszustandes hinweg mit rücksichtsloser Gewalt unbehinderten, sicheren, einheitlich geregelten Verkehr möglich zu machen, kurz, einer bürgerlichen Ordnung auf einem möglichst großen und selbständigen Gebiete die Wege zu ebnen. Mit machiavellistischen Prinzipien schuf Richelieu in Frankreich den einheitlichen Nationalstaat. Napoleon, dessen geschichtliche Aufgabe es war, nach den Stürmen der französischen Revolution bürgerliche Sicherheit und Ordnung einzuführen und der nach Erfüllung dieser Funktion vom französischen Bürgertum alsbald im Stich gelassen wurde, hat einen Kommentar zu

Machiavelli geschrieben. Fichte, der bürgerliche Freiheit und Gesinnung forderte, schrieb eine Verteidigungsschrift für Machiavelli, und Hegel, in dessen Philosophie das im vormärzlichen Deutschland überall in seiner wirtschaftlichen und politischen Entfaltung gehemmte Bürgertum seinen deutlichsten ideellen Ausdruck fand, stimmt nicht bloß sachlich in vielen Gedanken mit Machiavelli überein, sondern hat ihn auch selbst aufs höchste geschätzt. Hobbes ist der Sohn eines Landes, in dem zu seinen Lebzeiten die Grundlagen zu einer ungehemmten Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gelegt wurden. Seine Geschichtsphilosophie darf man im Gegensatz zu Machiavelli, dessen Gedanken im eigenen Lande zunächst ohne tatsächlichen Einfluß blieben, ebensowohl als Wirkung wie als Ursache der Praxis ansehen.

Er ist 1588, dem Jahre der Zerstörung der Armada, geboren. Sohn eines mäßig gebildeten Predigers in Oxford, ist er selbst einer der bedeutendsten Philosophen der neueren Geschichte. Während er in der Geschichtsphilosophie bei Machiavelli in die Lehre ging, war er in den übrigen Disziplinen Schüler des großen Francis Bacon, der — im Gegensatz zu heute verbreiteten Ansichten — als ein Denker zu gelten hat, der entscheidende Ideen der neueren Philosophie zuerst in den Mittelpunkt stellte. Das Leben Hobbes' erstreckt sich über einen Zeitraum von 91 Jahren und gehört zu seinem größten Teil der Zeit des Endkampfes zwischen dem englischen Bürgertum und der Feudalität an. Er hatte Gelegenheit zu sehen, wie die Krone, um nicht zu stürzen, unbedingter Macht bedarf, wie sie aber zur Aufrechterhaltung ihres Bestandes diese Macht den „nationalen", d. h. denjenigen bürgerlichen Interessen widmen muß, die im damaligen England wesentlich mit denen des protestantischen Geldadels zusammenfielen.

Hobbes hat noch einen Teil der Regierungszeit der Elisabeth erlebt, sieht dann die schwache Regierung Jakobs I. und schließlich auch die Folge der lediglich auf Vermehrung der Hausmacht gerichteten Politik des englischen Königshauses: den Sturz der Krone. Obwohl er immer persönlich die Monarchie für die beste Regierungsform hielt, obwohl er deshalb 1640, als das „Lange Parlament" zusammentrat, aus London fliehen und 11 Jahre in Frankreich bleiben mußte, hat er doch jederzeit — ganz im Geiste Machiavellis — die Form des Staats als relativ nebensächlich gegenüber der faktischen Existenz irgendeiner starken Herrschaftsgewalt angesehen. So erklärt es sich, daß der Emigrant in Frankreich den späteren Karl II., der als verbannter Prinz of Wales in St. Germain Hof hält, zwar unterrichtet und sich sogar mit ihm anfreundet, sich aber in der Folge mit ihm überwirft, weil Hobbes Cromwells republikanische Regierung anerkennt; gegen Ende 1651 kehrt er auf Grund der Amnestie des Parlaments als loyaler Bürger des neuen Regimes nach London zurück. Wenn Karl II. ihm später bei seinem Einzug wieder die Hand reichte, so wußte er wohl, daß Hobbes Monarchist geblieben war. Aber er war es doch gleichsam nur als Privatmann; als Philosoph war er Diener der starken, jeweils am Ruder befindlichen Regierung, deren Macht zu festigen ihm höchste Pflicht und Aufgabe schien. Nicht einem Monarchen, noch einer Republik, sondern der stärksten politischen Macht, hat er, wie Machiavelli, seine Wissenschaft gewidmet*).

---

*) Folgende Werke kommen hauptsächlich in Betracht: „Über den Bürger" (1642), „Leviathan oder über Inhalt, Form und Macht des geistlichen und bürgerlichen Staates" (1651), „Über den Menschen" (1658); äußerst interessant ist das Buch „Behemoth oder das lange Parlament", eine historische, in Dialogform gehaltene Abhandlung über den Gang der Cromwellschen Revolution von 1640 bis zur Restauration. Für dieses

Der florentinische Staatsmann, bei dem abstrakte und prinzipielle Erwägungen selten sind, hatte die Analogie zwischen Politik und Physik, zwischen naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Erklärung noch in naiver Weise einfach angenommen. Hobbes' philosophisches System dagegen, eines der glanzvollsten und scharfsinnigsten geistigen Dokumente seiner Zeit, beruht wesentlich auf einer theoretischen Analyse dieser Analogie in der Struktur natürlicher und sozialer Gebilde, d. h. physikalischer Gefüge und der Vereinigung von Menschen im Staat. Seine Lehren über Staat und Geschichte lassen sich ohne Kenntnis seiner Naturauffassung nicht begreifen; sie selbst gründet in dem mechanistischen Weltbegriff, den die aufsteigende neue Gesellschaft als Lösung aller Rätsel dem mittelalterlichen Kosmos entgegensetzte.

Galilei hatte alles Geschehen auf mechanisches Geschehen, und zwar auf Bewegungen kleinster Stoffteilchen zurückgeführt. Auch der komplizierteste Vorgang, die Veränderung großer Massen, läßt sich nach ihm auf die Bewegung von Atomen zurückführen. Entgegen der mittelalterlichen Auffassung, die noch heute im „natürlichen" Weltbild anzutreffen ist, die Ruhe sei der ursprüngliche und gleichsam angemessene Zustand aller Dinge, war die Lehre Galileis,

---

posthum veröffentlichte Werk konnte Hobbes trotz seiner Aussöhnung mit Karl II. und trotz seiner aus Vorsicht eingefügten Angriffe auf Cromwell und die Independenten keine Druckerlaubnis erhalten, da der Einfluß seiner geistlichen Gegner am Hofe immer mehr wuchs. Katholiken und Protestanten haben seine Schriften teilweise noch zu seinen Lebzeiten verboten. Drei Jahre nach seinem Tode erließ die Universität Oxford ein Dekret gegen die verderbliche Lehre, daß alle bürgerliche Autorität ursprünglich vom Volke ausgehe[27]), die Bücher „Vom Bürger" und „Leviathan" wurden von den Studenten öffentlich verbrannt. Die rückständige Regierung der Stuarts war eben im Grunde gegen alle Interessen des englischen Bürgertums gerichtet.

daß gleichförmige und geradlinige Bewegung der einfachste physikalische Begriff sei, daß, allgemein betrachtet, Ruhe und Bewegung überhaupt als relativ angesehen werden müßten, eine welthistorische Tat. Nicht die Bewegung als solche ist nach Galilei zu erklären, sondern Beschleunigung oder Verlangsamung und Abänderung der Richtung. Damit wurde der Gott des Aristoteles, der selbst unbewegte Beweger der Welt, der erste Anstoß und zugleich der Erhalter der Bewegung, wenigstens in der Naturphilosophie überflüssig.

Dieser neuen in der Renaissance begründeten Anschauung hat Hobbes in radikaler Weise ihren geschlossenen systematischen Ausdruck verliehen. Alle Wissenschaft ist nach ihm Wissen von den Ursachen darf sich also niemals mit bloßer Feststellung oder Beschreibung von Tatsachen begnügen. Die Ursachen für alle Veränderungen der Körper sind Bewegungen ihrer Teile. Zwar gehörte Hobbes nicht im eigentlichen Sinne zum Atomismus. Für diese Schule, zu der sein Freund Gassendi zählte, bestand alles Seiende aus letzten, unveränderlichen, unteilbaren, selbständigen Teilchen: den Atomen; diese haben bestimmte Eigenschaften wie etwa Schwere und Undurchdringlichkeit, wenn auch keine eigentlich sinnlichen Qualitäten. Solche kleinsten Teile der Materie erkennt Hobbes nicht an: ihm sind klein und groß relative Begriffe, die ihre Bedeutung nur in Beziehung zum auffassenden Subjekt haben; was dem Physiker noch als kleinster Teil erscheint, muß es nicht auch in absolutem Sinne sein. Aber davon ist Hobbes überzeugt, daß es nichts Wirkliches gibt als solches, das seine Stelle im Raume hat. Er nennt es nicht Materie (ein für ihn nur abgezogener und allgemeiner Begriff, der zu sehr an Aristoteles erinnert) sondern Körper. Alles, was mit Recht Substanz oder Wirklichkeit heißen darf, ist Körper; alle Veränderungen sind Bewegungen der Teile von Körpern, die wir

in immer weitere Teilbewegungen hinein verfolgen müssen. Ausdehnung und Figur sind beständige Eigenschaften der Körper, Farbe, Geruch, Geräusch bloße subjektive Auffassungsweisen von ihnen. Die obersten Gesetze der Bewegung sind die obersten Gesetze der natürlichen Welt; eine andere Welt gibt es nicht.

Ein Mechanismus, der aus körperlichen Teilen besteht, ist auch der Mensch; er unterscheidet sich von allen anderen Körpern in der Natur nicht etwa dadurch, daß irgendwelche Vorgänge in ihm anderen als den mechanischen Gesetzen gehorchen, sondern lediglich durch eine größere Kompliziertheit des Aufbaus und der Funktionen. Hobbes hat das Herz mit einer Feder, die Nerven mit Schnüren, die Gelenke mit Rädern verglichen, die den Körper in Bewegung setzen. Ist Hobbes gelegentlich vom Problem, daß der Mensch sich doch wenigstens durch sein Bewußtsein von einem Teil der übrigen Körper unterscheidet, gequält worden, hat er dieses Problem auch in verschiedenen Epochen seines Lebens in verschiedener Weise behandelt, so spricht er sich doch nirgends darüber eindeutig aus. Er schwankt zwischen der Lehre, daß auch die Empfindungen und die Bewußtseinsvorgänge überhaupt materielle Vorgänge seien wie alles übrige sonst, und der Ansicht, daß man gewisse Vorgänge einmal als physische, einmal als psychische betrachten könne, wobei es sich dann nicht um reale Verschiedenheiten, sondern nur um verschiedene Möglichkeiten der Zuordnung handelt. Jedenfalls, so ist seine Meinung, berechtigt die Tatsache des Bewußtseins zu keinen anderen Erklärungen menschlichen Tuns als zu mechanischen, jedenfalls sind menschliche Bewegungen genau so wie etwa Bewegungen der Atmosphäre aus Teilbewegungen als ihren Ursachen zu begreifen.

Der Staat verhält sich zu den einzelnen Menschen wie die

einzelnen Menschen zu den stofflichen Teilen ihres Körpers, d. h. wie jedes physikalische System zu seinen materiellen Bestandteilen. „Gleich wie man in einem Uhrwerk oder in einer anderen etwas komplizierten Maschine die Bedeutung jedes Teiles und Rades nicht erkennen kann, wenn man sie nicht auseinandernimmt und Stoff, Figur, Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet, ebenso ist es bei Untersuchung des Staatsrechtes und der Untertanenpflicht zwar nicht nötig, daß der Staat wirklich aufgelöst, aber doch, daß er als ein aufgelöster betrachtet werde, d. h. daß man die Beschaffenheit der menschlichen Natur richtig erkenne, durch welche Seiten sie tüchtig oder untüchtig sei, um ein Staatswesen zusammenzuschweißen, und auf welche Weise die Menschen untereinander sich verbinden müssen, die eine Einigung erzielen wollen“[28]). Wie man die Beschaffenheit der kleinsten Teile der Materie untersuchen müsse, um die großen Dinge zu begreifen, wie man in der Physik immer weiter in der Richtung auf das unendlich Kleine zu fragen habe, so sei auch aus den Beschaffenheiten der kleinen Teile im staatlichen Gefüge, nämlich der Menschen, die Entstehung und das Zusammenhalten des Großen, des Staates zu erklären.

Damit wird in der systematisch fundierten Theorie Hobbes' der grundlegende Fehler in der Geschichtserklärung Machiavellis noch schärfer sichtbar. Aus dem Begriffe isolierter Individuen, deren Beschaffenheiten Hobbes in bewußter Analogie zu den Eigenschaften der anorganischen Körper als ewige und unveränderliche faßt, sollen alle gesellschaftlichen Veränderungen in Staat, Politik und Religion, Moral und Recht erklärt werden. Jedes dieser Individuen reagiert in unbedingter Notwendigkeit auf äußere Bewegungen. Von innen her gesehen stellen sich die menschlichen Reaktionen als bestimmte Erlebnisse, Gefühle und Triebregungen dar.

Hobbes' Anthropologie beruht auf dem Grundgedanken, daß alle Affekte, auf Grund deren wir handeln, streng notwendige Wirkungen mechanischer Vorgänge in unserem Körper und weiterhin in der Außenwelt sind. Die Funktionen des menschlichen Körpers werden durch das Herz in Bewegung gesetzt und gehalten. Dieses selbst erhält für seine Tätigkeit fortwährende Anstöße durch gewisse Stoffe beim Einatmen. Das Herz pumpt das Blut durch den Körper und erhält so die Organe in ihrer Tätigkeit. Was den Blutumlauf fördert, verursacht Lust, was ihn hemmt, Unlust. Auch z. B. die ästhetische Freude ist bedingt durch Ätherschwingungen, die von leuchtenden Körpern ausgehen, über die Netzhaut des Auges, den Sehnerv und das Gehirn zum Herzen sich fortpflanzen und von da aus Lust verursachen. Bewegungen, die aus der umgebenden Natur oder aus dem Inneren des Körpers selbst stammen, sind überall die Ursachen, auf Grund deren gesetzmäßig Lust und Unlust zustande kommen. Aus Lust und Unlust oder — physisch betrachtet — aus Förderung und Hemmung der Zirkulation gehen dann mit gesetzlicher Notwendigkeit die Willenshandlungen des Menschen hervor. In genauer Analogie zur Mechanik werden die „Bewegungen" der Seele in anziehende und abstoßende eingeteilt. Zu jenen gehören Liebe, Begehren, Aneignen und Behaltenwollen; zu diesen Schmerz, Abneigung, Furcht. Trennt der gemeine Verstand etwa geistige von körperlichen Schmerzen, so weiß er nicht, daß es sich beidesmal um qualitativ Gleiches handelt, nur daß bei den körperlichen Schmerzen lediglich eine bestimmt umschriebene Stelle des Leibes, bei den geistigen der gesamte Körper in seiner Funktion getroffen wird. Im Zusammenhang damit teilt Hobbes sämtliche Leidenschaften in solche ein, die auf Anziehung und Aneignung gehen, und solche, die widerstreben oder abwehren.

Für die sogenannte Freiheit des Willens kann also in dieser Philosophie kein Raum sein; die Lehrbücher der Philosophiegeschichte reihen Hobbes gewöhnlich auch nach diesem Gesichtspunkt ein. Wichtiger freilich ist die Unterscheidung der Freiheit des Willens von der des Handelns, durch die Hobbes das Freiheitsproblem wesentlich gefördert hat. Die Lehre von der Freiheit des Willens, die nicht bereits in der Hochscholastik, sondern erst in der Reformation und Gegenreformation in bewußtem Gegensatz zu der sich ausbreitenden neuen Naturwissenschaft ihre wirksame Bedeutung gewonnen hat, läßt sich auf den Satz zurückführen, das Handeln des Menschen sei nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären. Vielmehr bestehe eine Instanz in uns selbst, die das liberum arbitrium indifferentiae besitze, die aus sich heraus ohne natürliche Gesetzmäßigkeit, d. h. beliebig, von mehreren Handlungsmöglichkeiten eine bestimmte verwirkliche. An dieser Lehre hängt nicht bloß ein religiöses, sondern ebensosehr ein soziales Interesse. Ohne Wahlfreiheit macht es Schwierigkeiten, die Verantwortlichkeit vor Gott, die jenseitige und die diesseitige Verdammnis zu begründen. Wenn erst in der allerjüngsten Zeit von Juristen selbst gegen die Gewohnheit protestiert worden ist, die juristische Praxis durch die Lehre von der Freiheit des Willens zu rechtfertigen, so ist festzustellen, daß schon Hobbes und nach ihm die Aufklärung diese Theorie mit mächtigen Argumenten entkräftet hat.

Wo wir in einem Einzelfall die triebmäßigen Ursachen für ein Verhalten nicht kennen, ist damit noch keine Wahrscheinlichkeit begründet, daß die betreffende Reaktion überhaupt nicht in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen ist. Vielmehr bedeutet der theoretische Ansatz positiver Freiheit an Stelle einer Erklärung für Hobbes und die Aufklärung eine künstliche Beschränkung der Wissenschaften, deren

Sache es ist, an keiner Stelle der Forschung endgültig stehen zu bleiben. Wo wir die Mechanismen der menschlichen Handlungen nicht kennen, haben wir zwar keineswegs das Recht, dogmatisch Kausalketten zu konstruieren, aber wir dürfen die weitere Fragestellung auch nicht durch einen Begriff von Freiheit verbauen, der die Wissenschaft voreilig begrenzt.

„Nach meiner Ansicht", heißt es bei Hobbes[29]), „ist die Freiheit nichts anderes als die Abwesenheit von allem, was die Bewegung hindert. Deshalb ist das in ein Gefäß eingeschlossene Wasser nicht frei, das Gefäß hindert sein Ausfließen; dagegen wird es frei, wenn das Gefäß zerbricht. Ein jeder hat mehr oder weniger Freiheit, je nachdem er mehr oder weniger Raum zur Bewegung hat. Deshalb hat der in ein weites Gefängnis Eingeschlossene mehr Freiheit als der in einem engen Gefängnis Befindliche. Auch kann der Mensch nach einer Seite hin frei sein und nach der anderen nicht. So wird der Fußgänger an der einen oder anderen Seite durch Zäune oder Mauern gehindert, damit er nicht die an den Weg angrenzenden Saatfelder und Weinberge zerstöre. Dergleichen Hindernisse sind äußerliche und unbedingte; und in diesem Sinne sind alle Sklaven und der Gewalt Unterworfene frei, die nicht gefesselt oder eingekerkert sind. Andere Hindernisse treffen nur den Willen; sie hindern die Bewegung nicht unbedingt, sondern mittelbar, indem sie unsere Wahl beeinflussen. So ist der Passagier im Schiff nicht derart gehindert, daß er sich nicht in das Meer stürzen könnte, wenn er will. Aber auch hier hat ein Mensch umso größere Freiheit, auf je mehr Arten er sich bewegen kann. Und hierin besteht die bürgerliche Freiheit ... In jedem Staate und jeder Familie aber, wo sich Sklaven befinden, haben die freien Bürger und die Familiensöhne vor den Sklaven das Privilegium voraus, daß sie die ehrenvolleren Ämter im Staate oder in

der Familie innehaben und an überflüssigen Dingen mehr besitzen. Und der Unterschied zwischen einem freien Bürger und einem Sklaven liegt darin, daß der Freie nur dem Staate, der Sklave aber auch einem Mitbürger dient. Jede andere Freiheit ist eine Befreiung von den Gesetzen des Staates und gebührt nur den Herrschern." Diese Ausführungen Hobbes' erweisen deutlich, daß er nicht von der Freiheit zu wollen, sondern von der zu handeln spricht. Willensfreiheit im idealistischen Sinne gibt es für ihn nicht, sondern nur die Freiheit von Hemmnissen, die unsere Handlungsmöglichkeiten einschränkt. Sie ist nach Individuum, Situation und Klassenlage verschieden. Nicht nur äußere, sondern auch innere Hindernisse, z. B. zu erwartende Folgen beschränken unsere Handlungen. Jener Seereisende wird, obwohl ihm der Weg dazu offen steht, nicht ins Meer springen, sofern er „normal" ist; für einen unbeteiligten Passanten ist es gleichgültig, ob ihm der Eintritt in ein Haus wirklich versperrt oder bei Todesstrafe verboten ist. In beiden Fällen, die Hobbes als mittelbare und unmittelbare Hindernisse geschieden hat, ist der Wille selbst nicht frei, sondern durch eine Reihe von Ursachen bestimmt.

Die von Hobbes abgelehnte metaphysische Freiheit des Willens wäre ein Moment, das unterschiedlos alle Menschen, hoch und niedrig, reich und arm, krank und gesund, jung und alt miteinander verbände, ein gemeinsames Vermögen im Sinne der Theologie, der alle Menschen in gleicher Weise Gottes Kinder sind, oder der Aufklärung, die die Gleichheit aller Menschen aus politischen Gründen betont. Die von Hobbes anerkannte Freiheit des Handelns dagegen ist jeweils verschieden. In Bezug auf sie hebt er vor allem die Unterschiede der gesellschaftlichen Situation hervor. In dem letzten Zitat war mit Rücksicht auf den Sklaven und seinen Herrn

von „überflüssigen Dingen“ d. h. von Luxus die Rede. Haben der Sklave und sein Herr den Willen, sich in den Genuß solcher Gegenstände zu setzen, mit ihrer Hilfe sich Genüsse zu verschaffen, so sind sie darin nach dem Begriffe der idealistischen Freiheit voneinander gar nicht zu unterscheiden: der rein philosophische Streit, ob sie in diesem Sinne frei sind, zu wollen oder nicht, betrifft beide in gleichem Maße. Das theoretische Ergebnis solchen Streits faßt sie unter einem gemeinsamen Begriff unterschiedslos zusammen und spricht ihnen entweder eine gemeinsame Würde oder auch eine gemeinsame Tragik zu, lenkt daher insofern von der Realität ab, „führt über sie hinaus“. Der Hobbessche Freiheitsbegriff dagegen führt zur Realität hin. Das steht für den physikalischen Mechanisten und Schüler Machiavellis a priori fest, daß der Sklave und sein Herr nach ihrer Natur wünschen und wollen müssen. Aber wenn der Herr sich den Genuß verschafft, so kann er ihn auskosten; befriedigt der Sklave die gleiche Sehnsucht, so wird er dafür umgebracht. Auf diesen Unterschied der Freiheit kommt es in der gesellschaftlichen Wirklichkeit an; zu seiner Erörterung kann jener andere Freiheitsbegriff jedenfalls nichts beitragen.

Zum Verständnis der Untersuchung Hobbes', wie die Menschen, deren Handlungen also aus Ursachen zu erklären sind, im Staate sich vereinigen, Kultur schaffen, kurz — ihre Geschichte machen, ist zu betonen, daß Hobbes nicht vor allem die wirkliche Entstehung der Staaten darstellen wollte. Vielmehr geht sein für viele Geschichtsphilosophen bis über Rousseau und Kant hinaus charakteristischer Gedankengang im Sinne der Lehre vom „Staatsvertrag“ dahin: um die eigentlichen Ursachen, welche immer und überall die Existenz des Staates begründen, kennen zu lernen, bedürfen

wir nicht des Studiums der abgelaufenen Geschichte. Braucht doch auch nach Hobbes der Naturforscher nicht das wirkliche Zustandekommen eines Dinges in der Natur zu verfolgen, um angeben zu können, aus welchen Ursachen es sich herleitet. Der Physiker kennt ja die Eigenschaften der materiellen Teilchen, aus denen sich die Natur zusammensetzt, er kennt sie abgesehen von ihrem Zusammenhang in einem bestimmten Körper und kann daher in Gedanken auf Grund der Kenntnis von Teilbeschaffenheiten, also hier der Bewegungsgesetze der Materie, konstruieren, wie die Dinge physikalisch zustande kommen. Ebenso haben wir nur die Individuen unabhängig von ihren Beziehungen im Staate zu betrachten, also so, wie sie ohne Staat, im „natürlichen" Zustande sich verhalten müßten, um die Ursachen zu erkennen, die zur Staatenbildung führen. Wie die Physik jener Zeit die Teile, Korpuskeln oder Atome, für sich betrachtete, um aus ihren Eigenschaften die gestalteten Dinge zu begreifen, wie sie aus dem Chaos, d. h. der beziehungslos gedachten Materie, die Welt entstehen ließ, so wollte man von den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen abstrahieren, um dann aus den Individuen als den einzelnen Beziehungspunkten den ganzen Staat entstehen lassen zu können. Man dachte nur nachsehen zu müssen, wie die beziehungslosen Individuen im „Naturstaat" kraft ihrer Eigenschaften getrieben wären, Beziehungen zu schaffen und diese im Staat zu verfestigen, um den geschichtlich gegebenen Staat zu begreifen.

Weder Welt- noch Naturgeschichte ist also für Hobbes im eigentlichen Sinne Wissenschaft von der Politik, vielmehr wird die Staatslehre aus reinem Denken konstruiert. Ihre Grundzüge lassen sich folgendermaßen bestimmen: Da Lust und Unlust die Menschen allein bewegen, gilt als höchstes Gut das Leben, als größtes Übel der Tod. Im Naturzustande

ist das Leben des einzelnen aufs höchste bedroht. Zwar hat jeder infolge der Gesetzlosigkeit ein natürliches Recht auf alles, aber er muß immer gewärtig sein, daß ihm der Stärkere, gelegentlich sogar der Schwächere, alles wegnimmt. Auch der Schwächere kann ja das höchste Gut, das Leben, dem Stärkeren rauben; jene vitalistische Romantik, die behauptet, in der Natur triumphiere immer das biologisch Höherwertige über das Unterlegenere, ist ein Irrtum. Der natürliche Zustand ist durch den unbegrenzten Appetit des einzelnen, zugleich aber durch seine Furcht vor allen übrigen gekennzeichnet. Es herrscht das „bellum omnium in omnes". Aus der Furcht erwächst das Bedürfnis der Sicherung, aus diesem die Bereitschaft, auf die eigene unbeschränkte Freiheit zu verzichten, die fortwährend bedroht ist, um eine beschränkte in Ruhe zu genießen. So wird der Gesellschaftsvertrag aus Furcht und Hoffnung geschaffen, als Kompromiß zwischen unserer grenzenlosen Angriffslust und unserer grenzenlosen Angst.

Da im natürlichen Zustand noch gar keine Regierung besteht, wird nicht zwischen ihr und den Regierten, sondern zwischen allen zukünftigen Bürgern des Staates der Urvertrag geschlossen. Auf Grund ihres übereinstimmenden Willens übertragen die einzelnen die Souveränität einem Menschen oder einer Versammlung, die fortan kraft dieses Vertrags die Herrschaft ausübt. Der Wille des Souveräns, dem alle Kraft und Macht der Vertragschließenden zur Verfügung gestellt sind, repräsentiert mit seinem einzigen Willen den Willen aller. So geht also die Autorität ursprünglich vom Volke aus, gründet sich auf den Willen aller einzelnen oder wenigstens der Mehrzahl der Urversammlung. Aber abgesehen von diesem Ursprung haben die einzelnen dem Staat, d. h. dem Souverän gegenüber, gar keine Freiheit mehr, sondern

müssen sich ganz und gar seinen Gesetzen unterwerfen: der Wille des Staats ist identisch mit dem Willen des Herrschers, gleichviel ob dieser monarchisch von einem einzelnen Menschen oder republikanisch von einem Präsidium ausgeht. Für Hobbes als unbedingtem Absolutisten ist jede Einschränkung der höchsten Gewalt wider den Sinn des Urvertrags. Gewiß leiten sich aus dem Vertrag auch Pflichten für die Inhaber der Staatsgewalt her, aber nicht Bürger können sie gegen die Herrscher geltend machen; diese sind nur Gott und der Vernunft verantwortlich.

Ist einmal die Gewalt übertragen und von allen aus der Hand gegeben, so kann kein einzelner diese Übertragung mehr rückgängig machen, möge er sich auch mit noch so viel anderen einzelnen verbünden. Aus der Naturphilosophie erwächst Hobbes hier der Vergleich zwischen dem aus Konvention hervorgegangenen Staat mit den aus Konvention festgelegten Begriffen der Mathematik. Ein einziges Mal hat man die Freiheit der Bestimmung, kann man seine Begriffe definieren, wie man will. Ist aber allgemeine Übereinkunft geschaffen, so läßt sich nicht mehr an ihr rütteln. Wer in der Geometrie gegen Definitionen verstößt, begeht Irrtümer; wer gegen die Gesetze des Staates verstößt, ist Verbrecher oder Rebell. Wie die geometrischen Konventionen letzten Endes getroffen wurden, um Maschinen zu bauen, so ist die Konvention des Urvertrags abgeschlossen, um die größte aller Maschinen zu errichten: den Staat. Die Funktion dieser Riesenmaschine ist es, die Schrecken des Urzustandes, der Anarchie fernzuhalten, alle Ungeheuer, die die bürgerliche Ruhe und Sicherheit gefährden könnten, vor allem die „Behemoth", das Ungeheuer der Rebellion, zu unterdrücken. Der Staat ist in Wahrheit selbst auch nichts anderes als das mächtigste Ungeheuer, der „Leviathan", der „sterbliche Gott",

der nach eigener Willkür schaltet und vor dem der Wille aller anderen Sterblichen verstummt.

So läßt Hobbes den Staat mit Notwendigkeit aus der Veranlagung der Individuen hervorgehen. Diese Ableitung ist zugleich die naturrechtliche Begründung der politischen Grundpflichten. Während das positive Recht mit den im Staate geltenden Gesetzen identisch ist, heißt Naturrecht bei Hobbes alles, was notwendigerweise aus der Natur des Menschen für seine Handlungen folgt, soweit dazu vernünftige Überlegung gehört. Nach seinen Worten[30]) handelt es sich dabei um alles, was wir vernünftigerweise „behufs einer möglichst langen Erhaltung des Lebens und der Glieder" tun und lassen müssen. Die naturrechtliche Aufgabe des Staats, der ja aus solchem natürlichen Gesetz hervorgehen soll, ist die Garantie des inneren Bürgerfriedens.

Als die Professoren und Studenten der Universität Oxford Hobbes Lehren verdammten und seine Bücher verbrannten, da hatten sie die Gefährlichkeit der Theorien vom Gesellschaftsvertrag und von Naturrecht sehr wohl erkannt. Denn der mittelalterlichen Überzeugung, die Regierenden und mit ihnen die gesamte Zunft- und Ständeordnung seien von Gott eingesetzt, tritt die Ansicht gegenüber, Staat und Gesellschaft leiteten ihre Existenz und Berechtigung vom Willen des Volkes her, dessen Wohl ihr Zweck sei. Die feudalen Mächte mußten die rückständigen Ordnungen und Einrichtungen, die Vorrechte und Selbstherrlichkeiten, mit dem Hinweis auf ihre Heiligung durch Gott und die Tradition rechtfertigen. Das „Ehrwürdige" und „Göttliche" — die spätere Romantik nennt es „das organisch Gewachsene" — wurde gegen die frühbürgerliche rationale Zwecksetzung des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Anzahl verteidigt. Hobbes, mit ihm die klassischen Vertreter der Vertragstheorie und des neueren

Naturrechts, wie Grotius und Pufendorf, Christian Wolff und Rousseau, aber auch Fichte und überhaupt die meisten großen Philosophen des Bürgertums bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, begründen aus dem Urvertrag und dem natürlichen Recht die Forderungen derjenigen Schichten, die sich aus den feudalen, zu Fesseln gewordenen Formen befreien wollen. Denn auch die Herrscher haben nach dieser Lehre bestimmte Pflichten. Wenn sie auch keiner bürgerlichen Instanz unterstehen müssen — bei Hobbes wäre das ein logischer Widerspruch gegen die Definition des Souveräns — so haben doch auch sie dem Sinn des Vertrags zu genügen. Nicht bloß für den inneren Frieden allein hat nach Hobbes der Herrscher zu sorgen, ja nicht einmal bloß für das nackte Leben, sondern er muß Gesetze erlassen und durchführen, die ein möglichst genußreiches Dasein aller Bürger zum Ziele haben[31]).

Hobbes erörtert eingehend die zur bürgerlichen Wohlfahrt gehörigen Regierungsmaßnahmen, wie sie der damaligen Situation entsprachen. Zu jener Zeit, wo Handel und Gewerbe noch wenig entwickelt sind, mußte den Maßnahmen des Staates zu ihrer Forderung ein wesentlich größerer Spielraum als einige Jahrhunderte später eingeräumt werden. Die merkantilistische Politik beruht wesentlich auf der Notwendigkeit staatlicher Tätigkeit und Bevormundung der bürgerlichen Geschäftszweige. Solche Forderungen leitet Hobbes aus urvertraglichem Naturrecht ab. So schreibt er z. B.[32]): „Gibt es . . nur drei Wege, auf denen die Bürger wohlhabend werden können, Land- und See-Erzeugnisse, Arbeit und Sparsamkeit, so hat sich auch die Pflicht der Herrscher nur auf diese zu richten. Dem ersten Weg nützen Gesetze, welche den Landbau und den Fischfang begünstigen, die also den Ertrag von Land und Meer vermehren. Dem zweiten sind alle Gesetze gegen

die Trägheit und solche, die zum Fleiß anregen, von Vorteil" (wir können dabei auch zu dieser Zeit noch einerseits an die Gesetze gegen Bettel und Landstreicherei denken, durch die man die Arbeitslosen zu furchtbaren Bedingungen in die Manufakturen preßte, andererseits an die Subventionen, vor allem für die Schiffahrt). Außer der Schiffahrt nennt Hobbes als besonders wichtig „die mechanischen Künste, worunter ich die Tätigkeit aller höheren Handwerker verstehe, und die Mathematik, die Quelle der Schiffs- und Gewerbekunst"[33]). Ausdrücklich heißt es: „da .. dergleichen Gesetze für die obengenannten Zwecke zuträglich sind, so gehört es auch zur Pflicht der Herrscher, sie zu erlassen"[34]).

Die bürgerliche Lehre, das Wohl des Staates müsse höchstes Gesetz sein, hat bei Hobbes wie überhaupt bei vielen ihrer früheren Vertreter, einen Sinn, den die neuere Entwicklung sehr modifiziert hat. Lag damals das Gewicht wesentlich darauf, daß das Wohl des Staates gefördert werden müsse, weil nur so das Wohl der einzelnen zu sichern sei, so bedeutet jene ethische Ansicht heute vielfach umgekehrt, daß der einzelne dem Ganzen gegenüber nichts bedeute, vielmehr sich selbst und sein Leben für es hingeben müsse. Der Grund für diesen Funktionswandel des Begriffes vom Staatswohl, für die Verdinglichung und die Verabsolutierung des Staatsbegriffes, ist vor allem in dem Umstand zu suchen, daß zu Hobbes Zeiten die staatlichen und gesetzgeberischen Forderungen des Bürgertums durchaus im Sinne einer Hebung der materiellen Lage des weitaus größten Teiles jener Gesellschaft lagen. Im seitherigen Verlauf der Geschichte sind Staats- und Allgemeininteresse oft recht wenig äquivalente Begriffe gewesen. So hat auch die Forderung des Einsatzes für den Staat häufig schwer durch die Identität mit den realen Interessen des einzelnen motiviert werden können. Waren ursprünglich im Be-

griffe des Staatswohls Zweck und Mittel in naiver Beziehungseinheit verbunden, so wird allmählich der Staat in der Theorie zum Selbstzweck, zu einer selbständigen Wesenheit verdinglicht.

Freilich ist mangelnde Klarheit ein Wesenszug der früheren Lehren. Der Staat als unterschiedslose Einheit der Nation und der Staat als Zusammenfassung der verschiedenen sozialen Klassen mit ihren verschiedenen Interessen, also Staat und Gesellschaft, sind begrifflich noch nicht auseinandergelegt. Aber in der Realität entwickeln sich diese Unterschiede; sie haben sich seit der merkantilistischen Periode bis zur Gegenwart als Widersprüche des wirklichen Lebens immer heftiger geltend gemacht, wenn auch zahlreiche Theorien in ihrer Begriffsbildung immer noch bei Hobbes halten. Die philosophische Entwertung des Zeugnisses der Wirklichkeit, wie sie in der Philosophie der Gegenwart vor allem in den verschiedenen Richtungen der Phänomenologie durchgeführt wird, kann im Zusammenhang mit diesen Problemen betrachtet werden. Ist die Einheit von Staat und Gesellschaft auch als Tatsache nicht mehr zu retten, so erschaut man ein entsprechendes soziales Gebilde doch als Wesenheit in ungetrübter Reinheit. Man neigt dazu, in der Idee als „Wahrheit" festzuhalten, was in der Wirklichkeit sich nicht verifizieren läßt, und schaut auf das „krude Faktum", auf die rohen Tatsachen herab, die zwar von der Idee sich entfernen mögen, angeblich aber doch nichts gegen sie aussagen. Demgegenüber wäre festzustellen, daß Staat und Gesellschaft von einander verschieden sind. Die Gesellschaft ist nicht einheitlich, sondern in sich gespalten; die Rolle des Staates hängt jeweils davon ab, welche gesellschaftlichen Gruppen der Staat in einer bestimmten Situation objektiv repräsentiert.

Weiterhin zeigt sich die Naivität bei Hobbes vor allem

darin, daß er das absolutistische Regime zwar als Bedingung für das Wohlergehen aller ansieht und dies ausspricht, aber sich nicht begnügt, es unmittelbar und prinzipiell damit zu begründen, sondern seine Ableitung aus dem Naturrecht, besonders aus den Pflichten des Gesellschaftsvertrages für nötig erachtet. Das Naturrecht ist bei ihm wesentlich der Ersatz für das mittelalterliche göttliche Gebot. Durch Berufung auf Natur und Vernunft sucht ein Teil der neueren Philosophie bis zum 18. Jahrhundert der neuen Ordnung die Heiligung zu verleihen, die der alten durch eine ungebrochene Religiosität zuteil geworden war. Solcher Weihe bedurften die Philosophen nicht nur ihrem Publikum, sondern auch sich selbst gegenüber; sie entspringt nicht zweckbewußter Überlegung, sondern ist Effekt eines sozial wirksamen psychologischen Mechanismus. In dem philosophischen Streit, der sich von Hobbes bis zur Aufklärung hinzieht, geht es um die Frage, ob die staatlichen Institutionen von Gott oder von der natürlichen Vernunft begründet seien. Ist die letztere Annahme zu jenen Zeiten freilich auch die fortschrittlichere, so sind doch beide illusionär, verdecken beide die wirklichen Entstehungsgründe des Staates. Die Begründung durch Naturrecht und Gesellschaftsvertrag enthält in verhüllter Form die Ahnung, daß die natürlichen Lebensinteressen der Menschen den Staat geschaffen haben. Daß diese aber nicht einheitlich sind, daß sie sich spalten und verwandeln können, daß daher der Staat aus einem objektiv allgemeinen zu einem partikularen Interessenausdruck werden kann, ist eine Einsicht, die der Vertragsmythos versperrt. Machiavellis Lehre von Wandel und Entartung der Staatsformen, in der die Revolution nicht nur als Verbrechen, sondern auch als historische Notwendigkeit einbegriffen war, ist umfassender und angemessener als die starre Naturrechtslehre vom Staate bei Hobbes und seinen Nach-

folgern; denn diese weiß von den Veränderungen in den Tiefen des gesellschaftlichen Lebens überhaupt nichts, begründet hingegen den inzwischen noch verfestigten Glauben an die Ewigkeit des von den philosophischen Staatstheoretikern proklamierten Zustandes.

Hierin ist also Hobbes dem Instinkt des großen Renaissancepolitikers unterlegen. Aber er hat dessen fragmentarische Betrachtungen über den Zusammenhang von Politik und Natur in systematischer Form dargelegt. Wenn die Vorwürfe der Unmoral und der Widerwille gegen die Entschleierung tatsächlicher Zusammenhänge zwischen Idee und Wirklichkeit sich gegen Hobbes nicht noch stärker als gegen Machiavelli gerichtet haben, so darf das wohl teilweise dem Umstand zugeschrieben werden, daß Machiavellis Bücher bei ihrem unsystematischen Verfahren leichter zugänglich gewesen sind als die abstrakteren Darstellungen des Hobbes; dieser ist hinter der Schärfe des Italieners keineswegs zurückgeblieben, sondern hat sie eher durch seine umfassende Begründung noch hervorgehoben. Vielleicht ist die gegnerische Aufmerksamkeit von Hobbes auch dadurch abgelenkt worden, daß der „Theologisch-politische Traktat" des Spinoza, der kurz nachher die Welt in Bewegung setzte, dieselben Fragen in den Mittelpunkt stellt und sie in ähnlichem Sinne wie Hobbes entscheidet. Hobbes hat in seinem Alter das Buch des Spinoza kurz nach seinem Erscheinen noch gelesen und — wohl aus Angst vor den in England damals rauchenden Scheiterhaufen — nur in dunklen Worten zu verstehen gegeben, daß Spinozas Werk in noch kühnerer Sprache als seine eigenen Schriften die gleichen Gedanken ausdrückt wie er. —

Aus seinen allgemeinen philosophischen Grundsätzen zieht Hobbes dann Folgerungen für Politik und Kultur überhaupt, die mit den geschichtsphilosophischen Ansichten einer Reihe

anderer Denker übereinstimmen. Diese könnte man die materialistische Richtung in der Geschichtsphilosophie des aufsteigenden Bürgertums nennen. Sie wird durch Machiavelli, Spinoza, Pierre Bayle, Mandeville und einige radikale Denker der französischen Aufklärung wie Holbach, Helvetius und Condorcet gekennzeichnet.

Abgesehen von der im Raum sich ausbreitenden Natur — so verläuft der Gedankengang — gibt es keine Wirklichkeit. Die Menschen sind selbst ein Stück Natur und ihren allgemeinen Gesetzen ebenso unterworfen wie die übrigen Wesen. Die Geschichte ist nichts anderes als die Erzählung einer Folge von Begebenheiten in der menschlichen Natur, so wie die übrige Naturgeschichte Begebenheiten aus anderen Naturreichen beschreibt. Wahre Erkenntnis bezieht sich immer auf die natürliche Wirklichkeit, die sich gleichermaßen in der anorganischen, vegetativen, animalischen und menschlichen Natur, in den Individuen und in der aus ihnen sich zusammensetzenden Gesellschaft vorfindet. Auch Staat und Gesellschaft, die ja begrifflich noch ungeschieden sind, gehören zur Wirklichkeit, da sie Organisationsformen der Individuen sind. Wie jede andere funktionierende Maschine müssen sie als Beziehung wirklicher Teile selbst als wirklich angesehen werden. Das Problem des Zusammenhangs von Seele und Körper führt begrifflich auch nicht über die Natur hinaus; es gibt ja keine selbständigen, vom Körper ungetrennten oder unabhängigen Seelen, keine Geister oder Gespenster, keine Engel oder Teufel, die mehr als Natur wären: alle menschlichen Handlungen, ob sie unbewußt oder bewußt, willkürlich oder unwillkürlich geschehen, stehen unter naturgesetzlicher Notwendigkeit.

Wenn dem aber so ist, dann erhebt sich die Frage, wie die moralischen, metaphysischen, religiösen Vorstellungen überhaupt zustande gekommen sind, wie die Überzeugung von der

Existenz unnatürlicher und jenseitiger Gegenstände die Menschen jahrtausendelang beherrschen konnte. Wie sind diese merkwürdigen Irrtümer entstanden, wozu werden sie aufrecht erhalten? Damit ist das Problem der Ideologie, das erst in der nachhegelianischen Zeit mit ausreichenden Methoden in Angriff genommen worden ist, grundsätzlich gestellt. Freilich ist die Antwort Hobbes und seiner Nachfolger, die auch schon bei Machiavelli angelegt war, recht einfach: alle Vorstellungen, die von der exakten Theorie der menschlichen und außermenschlichen Natur abweichen, sind von Menschen erfunden worden, um andere Menschen zu beherrschen. An der Wiege all dieser Ideen steht List und Betrug. Ihre Ursache ist Herrschaftswille auf der einen, mangelnde Bildung auf der anderen Seite; ihr Zweck ist die Aufrechterhaltung der Macht derer, die sie propagieren. Gemäß dem Gegensatz zu der Gesellschaftsform, gegen die sich die neueren Theorien wenden, sind es Kirche und Priester, die als Autoren dieser geistesgeschichtlichen Irrtümer erscheinen. Diese Lehre tritt mit universalem geschichtlichem Anspruch auf. Nicht bloß alle Gesellschaftsschichten, die in der gesamten Vergangenheit auf die Regierungen bestimmenden Einfluß ausgeübt haben, sollen damit getroffen werden, sondern Machiavelli, Hobbes und Spinoza sind sich darüber einig, daß keine denkbare wirkliche Herrschaft dieser Methoden entraten könne, also auch der neue Staat nicht; dieser müsse vielmehr die ideologischen Machtmittel den alten Mächten entreißen, und sie selbst, wenn auch in kluger Beschränkung, anwenden. Daß diese Denker ihre Anschauung von der Notwendigkeit der Ideologie geschichtsphilosophisch verallgemeinert haben, ist sicher ein Grund für ihre Ablehnung in der späteren Literatur. „Ich zweifle nicht daran", heißt es im Leviathan[35]), „wenn der Satz, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Winkeln eines Quadrats gleich sind, irgend-

welchen Eigentumsrechten oder (richtiger gesagt) dem Interesse derjenigen, welche Eigentum haben, zuwider gewesen wäre, dann würde diese Lehre, wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennung aller Geometriebücher unterdrückt worden sein, soweit als die Beteiligten es durchzusetzen vermocht hätten".

Hobbes gibt eingehende Analysen über den Nutzen der Religion für den Klerus; selbst die entferntesten philosophischen Lehren der Scholastik werden in Beziehung zu den realen Interessen gesetzt. Ein Beispiel findet sich im ersten Dialog des „Behemoth"[36]), eines für dieses Problem besonders charakteristischen Buchs. Die Unterredner heißen A und B. A setzt nach einer längeren Erörterung über die Scholastik auseinander, welche Bedeutung die Übernahme der aristotelischen Philosophie gehabt habe. Auch sie wurde „zum Bestandteil der Religion gemacht, da sie einen großen Teil absurder Artikel stützte, die die Natur von Christi Körper und den Zustand der Engel und Heiligen im Himmel betrafen; und diese Artikel hielten sie für geeignet, Glaubenssätze zu werden, weil einige von ihnen Vorteile, andere Ehrfurcht für die Geistlichkeit, selbst für den Geringsten unter ihnen, brachten. Denn wenn sie das Volk glauben gemacht haben, daß der Geringste unter ihnen den Körper Christi machen konnte, möchte ich sehen, wer nicht ihnen gegenüber Ehrfurcht zeigen wollte, und nicht freigebig ihnen oder der Kirche gegenüber sein würde, besonders in der Zeit einer Krankheit oder wenn sie denken, jene machen oder bringen ihnen den Erlöser". B fragt: „Aber welchen Vorteil brachte ihnen die aristotelische Lehre bei diesen Betrügereien?" A antwortet: „Mehr Gebrauch machten sie von seiner Dunkelheit als von seiner Lehre. Keine Schrift der antiken Philosophie kann mit denen des Aristoteles verglichen werden bezüglich der Ge-

schicklichkeit, die Menschen mit Worten zu verwirren und Dispute auszuhecken, die schließlich in den Entscheidungen der römischen Kirche enden mußten. Und trotzdem machten sie Gebrauch von vielen Punkten dieser Lehre des Aristoteles, wie z. B. zuerst von der Lehre von den getrennten Wesenheiten." B: „Was sind getrennte Wesenheiten?" — A: „Getrennte körperlose Wesen." — B: „Wovon getrennt?" — A: „Von allem, was ist." — B: „Ich verstehe nicht das Wesen eines Dinges, das nicht wirklich dasein soll, aber was können sie daraus machen?" A: „Sehr viel in Fragen, die die Natur Gottes und den Zustand der Seele nach dem Tode im Himmel, in der Hölle, und im Fegefeuer betreffen. Du und jedermann weiß ja, wie groß der Gehorsam ist und wieviel Geld sie mit diesen Mitteln vom gemeinen Volk verdienen. Aristoteles dagegen hält die Seele für die erste Ursache der Bewegung des Körpers und infolgedessen der Seele selbst. Sie machen Gebrauch davon in der Lehre vom freien Willen. Wie und was sie dadurch gewinnen, will ich nicht sagen."

Das Gespräch berührt weiterhin die Funktion einiger anderer Lehren des Aristoteles, auch die Differenzen zwischen ihm und der Scholastik und nimmt plötzlich folgende Wendung. B: „Ich sehe jetzt, wie sie Aristoteles Logik, Physik und Metaphysik gebrauchen, aber ich sehe noch nicht, wie sie seine politischen Lehren ihren Zielen nutzbar machen können." A: „Ich auch nicht; es hat, wie ich denke, ihnen nichts Gutes gestiftet, obgleich es uns zufällig viel Schaden gebracht hat. Denn die Leute, die der Unverschämtheit der Priester schließlich müde wurden und die Wahrheit jener Lehren prüften, die ihnen auferlegt wurden, begannen den Sinn der Heiligen Schrift, wie er in den gelehrten Sprachen steht, zu untersuchen, indem sie griechisch und lateinisch studierten. Sie wurden daher mit den demokratischen Grundsätzen von Ari-

stoteles und Cicero bekannt, aus Liebe zu deren Beredsamkeit wurden sie für deren Politik in steigendem Maße eingenommen, bis es in die Empörung ausartete, von der wir jetzt sprechen." Was die radikalen Franzosen des 18. Jahrhunderts für das erwachende Bürgertum ihres Landes in propagandistischer Absicht zum Motor geschichtlicher Ereignisse machen wollten, glaubte Hobbes, in dessen Land das Bürgertum sich schon weitgehenden Anteil an der öffentlichen Macht gesichert hatte, als unmittelbare aber verderbliche Ursache bisheriger historischer Vorgänge zu erkennen: die aus materiellen Momenten hervorgehende Aufklärung, welche die Revolution vorbereitet.

Hobbes, der nicht wie die französischen Philosophen hauptsächlich als Kämpfer gegen die letzten Stützen des Feudalismus, sondern als Herold zu Beginn der neuen Ordnung auftritt, geht von dieser Erkenntnis unmittelbar zu Schlußfolgerungen für den neuen Staat über. Da die Menschen infolge ihrer Triebveranlagung durch moralische und religiöse Vorstellungen leicht zu leiten sind, da jedenfalls, wie die Vergangenheit zeigt, solche ideellen Einwirkungen ein wichtiges Mittel der Herrschenden sind, so muß der neue Staat es den Mächten der Vergangenheit entreißen und sich seiner mit vollem Bewußtsein selbst bedienen.

Nach der Ansicht von Hobbes ist im Mittelalter hauptsächlich durch die Universitäten solche ideelle Einwirkung erfolgt. Auf ihnen sind zahlreiche Gelehrte ausgebildet worden, die eine Menge intellektueller Fertigkeiten sich aneignen mußten, um als der einzige Stand zu gelten, dem ein Urteil über die entscheidenden Angelegenheiten der Menschen zusteht. Auf den Universitäten lernten sie „das Kunststück, alles, wozu sie Lust hatten, ihren Lesern weis zu machen, die Kraft des wahren Verstandes abzubiegen durch Wortzangen: ich meine damit Unterscheidungen, die nichts bedeuten und nur dazu

dienen, die Menge unwissender Leute in Erstaunen zu setzen. Verständige Leser gab es so wenige, daß diese neuen erhabenen Doktoren sich nicht darum kümmerten, was jene dachten. Diese Scholastiker sollten alle Glaubensartikel gutheißen, die die Päpste von Zeit zu Zeit zu glauben befahlen, ... aus den Universitäten gingen auch alle Priester hervor und ergossen sich über Stadt und Land, um das Volk in einen unbedingten Gehorsam gegen des Papstes Kanon hinzuschrecken ..."[37]).

Dieses Werkzeug, das seine Wichtigkeit im Gange der Geschichte so einleuchtend bewiesen hat, muß jetzt in den Dienst einer neuen und guten Sache: den des bürgerlichen Staates gestellt werden. Der innere Frieden ist nach Hobbes zum großen Teil durch die Ideen bedingt, die den Menschen eingepflanzt werden. Die Universitäten als wichtigste Pflanzstätten der herrschenden Ansichten müssen daher nach ihm bei der Organisation ihrer wissenschaftlichen Arbeit darauf bedacht sein, den Zwecken des Staats zu entsprechen. Was sie im Mittelalter der Kirche geleistet haben, sollen sie jetzt für den neuen naturrechtlich ja als beste Regierungsform begründeten nationalen Machtstaat verrichten. Hobbes läßt sich darüber ganz unmißverständlich aus[38]): „Die Irrtümer, die mit der Ruhe des Staates unvereinbar sind, gelangen in das Gemüt der unwissenden Untertanen, teils durch die Katheder, teils durch das tägliche Gerede der Leute, die infolge geringer anderweitiger Beschäftigung Muße genug finden, Bücher zu lesen; und diese Personen nahmen ihre Ansichten von jenen Lehrern auf, die auf öffentlichen Universitäten die Jugend unterrichten. Deshalb muß man andererseits, wenn man heilsame Lehren zur Geltung bringen will, bei den Universitäten beginnen. Dort müssen die wahren und als wahrhaft erwiesenen Grundlagen für eine Staatslehre gelegt werden; die darin unterrichteten jungen Leute werden dann später die Masse

im einzelnen und öffentlich darüber belehren können. Und das werden sie um so bereitwilliger und erfolgreicher tun, je mehr sie selbst von der Wahrheit dessen überzeugt sind, was sie verkündigen und lehren."

Die großartige Einfachheit, mit der diese Ansichten ausgesprochen werden, zeigt sich noch deutlicher in der inhaltlichen Erörterung dessen, was nach Hobbes an den öffentlichen Lehranstalten in der Ethik und der Auslegung der Religion unterrichtet werden soll. Weil eben zu seiner Zeit die Interessen des von ihm propagierten Staates denen der ökonomisch zukunftsreichsten Schichten des englischen Volkes entsprachen, konnte er selbst mit Überzeugung die Sicherheit dieses Staates offen als den einzigen wirklichen Rechtsgrund für alle Verpflichtungen des Menschen zu lehren vorschlagen. Weil die Verschiedenheit von Staat und Gesellschaft noch nicht erkannt war, ließ sich der Satz glaubhaft machen, daß alle Moral, soweit sie nicht als bürgerliche Tugend der Verträglichkeit schon aus dem Naturrecht deduziert war, mit den vom Staat erlassenen Gesetzen identisch sei. Sonst hätte Hobbes nicht mehr übersehen können, was schon Machiavelli entgangen war, daß die ideellen Machtmittel, deren Gebrauch man aus der Vergangenheit übernimmt, zu ihrer wirksamen Anwendung des geheimnisvollen Dunkels in bezug auf ihren Zweck nicht entraten können, das sie in der Vergangenheit umgeben hat. Für Hobbes ist der Staat identisch mit der Garantie für das größtmögliche Wohlergehen der größtmöglichen Anzahl seiner Bürger. Wo der Staat diese Bedingung nicht erfüllt und daher seiner Machtmittel am allerdringendsten bedarf, müßte Hobbes' Methode, die Zusammenhänge von Staatsmacht und ideellen Gütern offen zu bezeichnen, die schlechtesten Erfolge leisten. Er selbst hat ja als Bedingung des Erfolges der öffentlichen Lehrer gefordert, daß sie von der Wahrheit

dessen überzeugt seien, was sie verkündigen und lehren. Aber mit dem Gebrauch der Wahrheit als Machtmittel hat es in der Geschichte seine eigene Bewandnis. Aufsteigenden Schichten scheint sie in der Tat verbündet zu sein. Aber sie ist veränderlich und untreu. Im Prozeß der Konsolidierung dieser Schichten zieht sie sich allmählich aus den Gedanken, die damit zur Anerkennung gelangen, zurück. Obgleich der mit Überzeugung verkündigte Wortlaut derselbe bleiben mag, ist er dann von der Wahrheit verlassen wie der Spruch „liberté, égalité, fraternité" über den Gefängnissen der französischen Republik.

Daß mit der Wahrheit in der Politik der Machthaber allein nicht auszukommen sei, stand für Hobbes auch von vornherein fest. Wenn er erklärt, der Staat müsse Kirche und Religion in seine Dienste stellen, so handelt es sich ihm dabei um die staatliche Ausnutzung von Illusionen; Erkenntnis ist ihm ja mit dem Inhalt der Natur- und Staatslehre identisch. „Ich liebe nicht die Absicht, die Religion zu einer Wissenschaft zu machen, wo sie doch ein Gesetz sein sollte. Obgleich sie nicht in allen Ländern die gleiche ist, so ist sie doch in jedem Lande unbestreitbar"[39]). Der Staat habe diejenigen Illusionen, die für seine Zwecke am nützlichsten sind, als Religion zu erklären, den zugehörigen Kult zum Gesetz zu machen und gemäß der Praxis der englischen Hochkirche durch eine Reihe von ihm besoldeter Geistlicher pflegen und verbreiten zu lassen. So wie früher die Priester die Religion für ihre eigenen Zwecke mit Überlegung erfunden und aufrecht erhalten hätten, so müsse es für die seinen nun auch der Staat tun: „die Furcht unsichtbarer Mächte, sei es, daß diese erdichtet, sei es, daß sie durch Tradition überliefert sind, ist Religion, wenn sie von staatswegen festgestellt, Aberglaube, wenn sie nicht von staatswegen festgestellt ist"[40]). Die Furcht also, Grundeigenschaft der menschlichen Natur, soll durch die Religion in den Dienst des

Staates gestellt werden, d. h. vor allem für den Gehorsam gegen die Gesetze und bürgerliches Wohlverhalten im allgemeinen Verwendung finden. „Alles was für das Seelenleben erforderlich ist, im Glauben und in der Sitte, ist — ich bekenne es — in der Bibel so einfach wie möglich niedergelegt: Kinder gehorcht Euren Eltern in allen Dingen, Diener Euren Herren! Laßt alle Menschen der höheren Macht untertan sein, sei es der König oder jene, die von ihm gesandt sind! Liebet Gott von ganzer Seele und Euren Nächsten wie euch selbst, sind Worte der Heiligen Schrift, die gut genug verstanden werden. Aber weder Kinder, noch der größte Teil der Menschen verstehen, warum es ihre Pflicht ist, es zu tun. Sie sehen nicht, daß die Sicherheit des Staates und daher auch ihre eigene von dem Erfüllen ihrer Pflicht abhängt“[41])*).

Daß Christus der im alten Testament verheißene Erlöser ist, dieser Glaubenssatz gilt für Hobbes als ausreichende Bedingung der Seligkeit; denn so wird man geneigt sein, anzunehmen, daß die Befolgung der Gebote zur ewigen Seligkeit verhilft. „Ich stimme daher ... überein“, so heißt es am Schluß des ersten wichtigen Dialogs von „Behemoth“[43]), „daß die Menschen zu einer Liebe des Gehorsams gebracht werden müssen durch Prediger und Adelige, die in ihrer Jugend in den Universitäten gute Grundsätze einsaugen, daß wir niemals einen dauernden Frieden haben werden, bis die Universitäten selbst ... in dieser Weise reformiert sind und die Geistlichen wissen, daß sie keine Autorität haben außer der, die ihnen die oberste zivile Gewalt gibt.“ Bewußt wird also die Religion, „die Furcht vor unsichtbaren Mächten“, in den Dienst der Beherrschung der Gesellschaft gestellt.

*) Auch Hegel hat noch die Frömmigkeit „rechter Art“ darin gesehen, die Verehrung gegen Wahrheit und staatliche Gesetzesordnung zu erzeugen.[42])

Freilich liegt in der Denkart des frühbürgerlichen Philosophen Hobbes' gemäß seiner geschichtlichen Stellung nicht nur die Tendenz auf Verfestigung, sondern — damit verbunden — auch die auf kritische Durchdringung gesellschaftlicher Vorstellungen und Theorien beschlossen.

Er hat selbst den Satz geschrieben[44]): „Ein Privatmann hat immer die Freiheit, weil Gedanken frei sind, in seinem Herzen die Taten, die für Wunder ausgegeben werden, zu glauben oder nicht zu glauben, je nachdem er erkennen wird, welcher Vorteil durch den Glauben der Leute denen erwächst, die das Wunder behaupten und sich dafür einsetzen, und mag danach vermuten, ob sie für Wunder zu halten sind oder für Lügen." Diese Ansicht enthält eine sprengende geschichtliche Dialektik, dann nämlich, wenn die zunächst bloß „privaten" und auf den Wunderglauben beschränkten Gedanken als umfassende Kritik der herrschenden Ideen öffentliche Wirksamkeit gewinnen.

Das grundsätzliche Problem, das die Geschichtsphilosophie Hobbes' hier aufwirft, ist — wie bereits oben gesagt — das der Ideologie. Dieser in Wirklichkeit viel sachhaltigere Begriff ist bei Hobbes zwar noch nicht dem Wortlaut, aber bereits dem Sinn nach vorhanden. Allerdings ist er bei ihm vereinfacht als Inbegriff derjenigen Überzeugungen, die zu einer bestimmten Periode in einer bestimmten Gesellschaft herrschen und geeignet sind, die Form dieser Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Die Ansicht von Hobbes, mit ihm die Spinozas und der gesamten Aufklärung läßt sich etwa so formulieren: der Gang der seitherigen Geschichte ist nur zu begreifen, wenn wir als einen der wichtigsten Faktoren die Leitung der Menschen durch ideologische Mittel in Rechnung stellen. Im späten Mittelalter seien es vor allem die Adligen und Priester gewesen, die mittels der Ideologie eine gesellschaftliche Gestaltung aufrecht erhalten haben, von deren dauerndem Fortbestand ihre Vormacht

wesentlich abhing. Der Ideologie wird die Vernunft entgegengesetzt. Sie, bei Hobbes häufig „die rechte Vernunft" genannt, ist identisch mit Wissenschaft und Naturrecht, sie ist der Inbegriff aller auf wirklicher Einsicht gegründeten Sätze*).

Für Hobbes und die Aufklärung besteht also Vernunft aus einer Reihe von Erkenntnissen, die jederzeit auf Grund der Erfahrung oder des folgernden logischen Denkens vergrößert werden kann; aber die Glieder dieser Reihe selbst sollen ein für allemal feststehen, und wenn sie einmal gefunden sind, soll an ihnen nicht mehr zu rütteln sein. So gibt es nicht bloß einen schlechthin gültigen Begriff der Natur, sondern auch einen in Zeit und Raum allgemein gültigen der Moralität und des wahren Interesses aller Menschen; alle der einmal als richtig erkannten Idee der Gesellschaft und des Staates zugeordneten Kategorien werden als ewige gedacht. Die Geschichte erscheint dann wesentlich als der Prozeß, in dem die Menschheit den vollen Besitz der Vernunft erwirbt; mit ihm wäre ohne weiteres auch die beste Einrichtung der Gesellschaft, die man als Endzustand erstrebt, gegeben. Da dieser nach den Grundsätzen des Naturrechts — Erhaltung des Allgemeinwohls durch gesicherte Betätigung der einzelnen Egoismen — bestimmt wird, und da diese Grundsätze das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft formulieren, so bedeutet diese Theorie objektiv eine Auffassung von der Geschichte als dem Fortschritt zum Ideal der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Eigentumsordnung und der freien Konkurrenz. Gemessen wird dieser Fortschritt an

---

*) In der ganzen englischen und französischen Aufklärung bezeichnet der Begriff „Vernunft" richtige Erkenntnis und den menschlichen Besitzstand an ihr. Daß die deutschen Philosophen um Christian Wolff das Wort „Raison" bloß im Sinne eines psychischen Vermögens genommen haben, hat eine heillose Verwirrung zur Folge gehabt, die selbst noch bei Kant nicht ganz beseitigt ist.

den zeitbedingten, aber für ewig gehaltenen Ideen der Denker selbst. Dabei besteht zwischen Hobbes und der Aufklärung ein Unterschied: jener nimmt naiv an, daß die Vernunft gleichsam schon am Anfang fertig gegeben gewesen wäre und bloß durch bestimmte Machenschaften, besonders durch die Verwirrungstaktik der Kirche, verdeckt worden sei, während nach den Aufklärern mit Ausnahme Rousseaus die Vernunft nur auf Grund der gesellschaftlich organisierten Erfahrung — freilich auch nach ihnen unter Überwindung der von den Herrschenden entgegengesetzten Schwierigkeiten — erworben werden kann. Steht also bei Hobbes die Erkenntnis schon am Anfang wie in der biblischen Geschichte, wird sie nur durch die Schuld der Menschen verdunkelt und damit in ihrer Wirksamkeit gehemmt, so ist es für die Aufklärung ein natürliches Gesetz, daß am Anfang die Ideologie steht, die erst im Verlaufe des historischen Prozesses verdrängt werden kann.

Allen diesen Auffassungen bleibt gemeinsam, daß die Vernunft ewig dieselbe bleibt, daß wir die Wahrheit bei all ihrer Vermehrbarkeit doch jetzt und hier ein für allemal zu erfassen vermögen. Während die Wahrheit ein Gegenstand ist, auf den sich die Menschen hinbewegen, oder von dem sie sich entfernen, bleibt sie selbst unberührt von der Geschichte, von dem zeitlichen Schicksal der Menschen. So weist diese Theorie, deren Problematik erst in der Philosophie Hegels deutlich wird, mit der von ihr als Ideologie bestrittenen Religion die Ähnlichkeit auf, daß auch sie absolute und abschließende Wahrheit zu geben verspricht. Ihr steht fest, daß der Zeitpunkt, an dem sie selbst auftritt, die Wahrheit schlechthin sich angeeignet hat.

So hält die neuere Philosophie ihre Natur- und Gesellschaftslehre für endgültig; so zeichnet sie auch die Geschichte völlig in Schwarz und Weiß. Für alle ihr entgegenstehende Überzeugungen vergangener Epochen gibt es nur die Prädikate des

Betrugs, bestenfalls des Irrtums; die ideellen Leistungen der Vergangenheit gehören einem schlechten Gewissen oder einem schlechten Verstande an. Zwar findet man bei manchen Denkern des Mittelalters, mehr noch des Altertums, gewisse Gemeinsamkeiten mit der Gegenwart und spendet etwa im Gegensatz zur Bewertung im Mittelalter einem Demokrit oder Epikur als Vorkämpfer und Herold, als zufälliger Erscheinung von Genialität besonderes Lob; aber gerade diese Bewertung enthüllt noch schärfer die Sicherheit des Glaubens an sich selbst, an die überzeitliche Wahrheit, die man im Gegensatz zur zeitlichen und räumlichen Umwelt fest besitzt. Die Gemeinsamkeit mit dem kritisierten religiösen Denken besteht darin, daß man fremde Anschauungen aus ihrem Zusammenhang reißt, sie mit den eigenen Meinungen vergleicht und dann bloß verwirft oder billigt, ohne imstande zu sein, ihre historische Rolle zu begreifen. Wie der Gläubige auf Grund der Offenbarung als der ewigen Wahrheit schlechthin die Ketzer von den Heiligen schied, so scheidet die Philosophie des bürgerlichen Materialismus auf Grund ihrer eigenen „Vernunft" Narren und Betrüger von Weisen und Märtyrern.

Für diese Haltung, daß man sich in der Beurteilung kultureller Erscheinungen der Vergangenheit beim bloßen Ja- oder Nein-Sagen beruhigt und anstatt zu begreifen bloß vergleicht, hat Hegel folgende Worte gefunden: „das Ganze der Geschichte der Philosophie" sei „ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Toten . . . ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verstorbener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere totgemacht, begraben hat. Statt ‚folge mir nach', müßte es freilich in diesem Sinne vielmehr heißen: ‚Folge Dir selbst nach'; d. h. halte dich an deine eigene Überzeugung, bleibe bei Deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

... Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus ... spricht: ‚Siehe die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe'. Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist ... Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer, — so wenig die Weltgeschichte nur romantisch ist, — nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Ebensowenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer . . ."[45]). — „Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus"[46]). Den Sinn in der Geschichte aufgetretener Ideen erfassen wir nach Hegel erst dann, wenn wir diese aus den Bestimmungen ihrer Zeit begreifen, d. h. wenn wir sie in der Beziehung zu allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens sehen. „Die Religion eines Volks, seine Gesetze, seine Sittlichkeit, der Zustand der Wissenschaften, der Künste, der Rechtsverhältnisse, seine sonstige Geschicklichkeit, Industrie, seine physischen Bedürfnisse zu befriedigen, seine ganzen Schicksale und Verhältnisse und seine Nachbarn in Krieg und Frieden, alles das steht im innigsten Zusammenhang ... Worauf es ankommt, ist die Bestimmung, was für ein Zusammenhang wirklich vorhanden sei"[47]).

Von Hobbes bis zur Aufklärung hat man zwar einen solchen Zusammenhang wiederholt festgestellt (Hegel erinnert selbst

an Montesquieu), aber er wurde bloß äußerlich gefaßt. Man läßt alle Lebensäußerungen eines Volkes miteinander zusammenhängen, ordnet sie einem „Volksgeist" zu, aber man unternimmt es nicht, den Inhalt der religiösen, metaphysischen, moralischen Vorstellungen selbst systematisch aus der Struktur der betreffenden Gesellschaft zu erklären. Aber das ist gerade das Problem der Ideologie. Daß das falsche Bewußtsein sich als ein solches am Stand der wirklichen Wissenschaft entlarvt, ist richtig; aber für die Erkenntnis der Geschichte genügt es doch nicht, religiöse oder metaphysische Vorstellungen, soweit sie sich nicht mehr mit dem Stand der Wissenschaft in Übereinstimmung bringen lassen, in der gleichen Weise als bloße Irrtümer zu behandeln, wie man eine falsche Hypothese in der Naturwissenschaft als Irrtum irgend eines Forschers verwirft. Die Religion auf subjektive Erfindung der Priester zurückzuführen ist schon deshalb falsch, weil die Eigenschaften, die z. B. Hobbes dabei als Motive der Priester und Adeligen voraussetzt, vor allem der Erwerbstrieb, seelische Momente sind, die erst durch die bürgerliche Gesellschaft entwickelt werden. Hobbes sah sie zwar schon vor sich und konnte sie zu Ende denken; aber etwa für das frühe Mittelalter waren sie keineswegs bezeichnend.

Die bedeutsamen Vorstellungen, die eine Epoche beherrschen, haben einen tieferen Ursprung als den schlechten Willen einiger Individuen. Diese selbst sind bereits in eine gesellschaftliche Struktur hineingeboren, die vorgezeichnet ist durch die Art und Weise, wie die Menschen zu ihrer Zeit ihr Leben gewinnen. Ebenso wie dem primitiven Jäger und Fischer durch den einfachen Prozeß, in dem er sein Dasein gewinnen muß, nicht bloß seine materielle Lebensweise, sondern damit auch sein geistiger Horizont in gewisser Weise vorgeschrieben ist, ebenso wie die Lebensgestaltung auf Grund dieser primitiven

Entwicklungsstufe nicht bloß das tatsächliche Leben der Individuen, sondern auch ihr Wissen von der Außenwelt, Inhalt und Bau ihres Weltbildes mitbestimmt, so ist auch in den differenzierteren Formen der Gesellschaft das geistige Sein der Menschen in den Lebensprozeß des gesellschaftlichen Körpers verflochten, dem sie angehören und der ihre Tätigkeit bestimmt. Weder ist die Realität ein kompaktes Ding, noch das Bewußtsein ein blanker Spiegel, der im Sinne der Aufklärung von verständnislosem oder frevelhaftem Hauch getrübt oder durch Wissende gereinigt werden könnte, sondern die gesamte Wirklichkeit ist identisch mit dem Lebensprozeß der Menschheit, in dem weder die Natur, noch die Gesellschaft, noch ihre Beziehung unverändert bleiben. So kann man Inhalt und Art der geistigen Verfassung von Menschen nicht verstehen ohne Kenntnis der Epoche, in der sie leben, ja — wenn man von den Primitiven absieht — ohne Kenntnis der besonderen Stellung der Gruppe, der sie im gesellschaftlichen Produktionsprozeß angehören. Seit der Zeit der primitiven Jäger und Fischer sind die zur Erhaltung und Fortsetzung des Daseins notwendigen Lebensfunktionen nicht mehr in den einzelnen Personen selbst vereinigt, sondern in verschiedenen Gruppen innerhalb der Gesellschaft aufgeteilt. Damit hat sich aber notwendig auch alles geistige Leben differenziert und in sich Gegensätze entwickelt. Eine einheitliche Ideengeschichte von Kunst, Philosophie und Wissenschaft, die große Zeiträume umspannt und sich dabei auf rein geistige Entwicklungszüge beschränkt, ist daher Konstruktion.

Zum erstenmal in der neueren Geschichtsphilosophie ist von Hobbes und der Aufklärung das Problem der Ideologie, d. h. der Beziehung als falsch erkannter herrschender Vorstellungen auf die gesellschaftliche Situation gestellt worden. Aber anstatt die Ideologie in ihrer Abhängigkeit von der Gesellschaft

zu begreifen, hat man sich mit der Psychologie des Individuums begnügt, so daß schließlich als Inhalt und Zweck der mittelalterlichen Religiosität psychologische Bestimmungen der bürgerlichen Welt wie Privatinteresse, Geschicklichkeit, Erwerbstrieb, Übervorteilung und Gewinn erschienen. Aber in dieser Religiosität sind Erkenntnis und Ideologie ziemlich ungeschieden enthalten, sie ist — was sich freilich nur einer Betrachtung der gesamtgesellschaftlichen Dynamik enthüllt — vielmehr die Gestalt der mittelalterlichen Vernunft. Jene statische Philosophie ist aber im wesentlichen bei einer bloßen Gegenüberstellung von „Vernunft" und Ideologie stehen geblieben, ohne beide in ihrer geschichtlichen Rolle zu begreifen. Die Richtung auf eine solche Erkenntnis wäre mit dem kritischen Selbstbewußtsein in bezug auf die Ewigkeit der eigenen Anschauung identisch gewesen. Man hätte die materielle und ideelle Entwicklung der vorhergehenden Perioden als notwendige Voraussetzung der Aufklärung erkennen müssen, die Aufklärung wäre, nach einem Worte Hegels[48]), „über sich selbst aufgeklärt worden"; außerdem wäre die prinzipielle Wandelbarkeit der Kategorien, ihre geschichtliche Bedingtheit überhaupt deutlich geworden und der starre Vernunftbegriff dieser Zeit, die so unbeirrt wie das Mittelalter an sich geglaubt hat, hätte seine Auflösung erfahren.

Die Lehre von der geschichtlichen Bedingtheit geistiger Gehalte führt nicht zum historischen Relativismus. Bedingtheit eines Satzes und Ideologie sind zweierlei. Die Grenze für das, was wir mit Recht Ideologie nennen dürfen, setzt stets der gegenwärtige Stand unserer Erkenntnis*). Nicht daß sie die Wissenschaft ihrer Zeit ernst genommen und Lehren, die mit

*) Die Einsicht in die historische Bedingtheit einer Theorie ist niemals identisch mit dem Beweis, daß sie ideologisch sei. Vielmehr bedarf es hierzu des sehr komplizierten Nachweises ihrer gesellschaftlichen Funktion.

ihr unverträglich waren, als sozial wirksame Illusion zu erklären begonnen haben, war der Irrtum Hobbes und seiner Nachfolger; er lag vielmehr darin, daß sie ihren eigenen Erkenntnisbestand in summa als ewige Vernunft hypostasiert haben, anstatt auch ihn als ein Moment des gesellschaftlichen Gesamtprozesses zu erkennen, das im Fortgang der Geschichte nicht bloß der Analyse, sondern auch der Verifikation und unter Umständen dem Wandel unterworfen ist.

Das Vertrauen auf strenges und gewissenhaftes Denken und das Wissen um die Bedingtheit von Inhalt und Struktur der Erkenntnisse schließt sich nicht aus, sondern gehört notwendig zusammen. Daß die Vernunft ihrer Ewigkeit nie gewiß sein kann, daß die Erkenntnis zwar einer Zeit gemäß, aber zu keiner Zeit für alle geschichtliche Zukunft gesichert ist, ja, daß der Vorbehalt der zeitlichen Abhängigkeit sogar noch die Erkenntnis betrifft, die sie feststellt — dieses Paradoxon hebt die Wahrheit dieser Behauptung selbst nicht auf, sondern es liegt gerade im Wesen der echten Erkenntnis, niemals abgeschlossen zu sein. Vielleicht ist das die tiefste Bedeutung aller dialektischen Philosophie. „Es ist aber wohl die schlechteste der Tugenden", heißt es in der Encyklopädie, „eine solche Bescheidenheit des Denkens, welches das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben ... Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eitlen, des Endlichen gegen das Wahre — und darum selbst das Eitle"[49]). An einer anderen Stelle führt Hegel aus, es sei die Dialektik, „welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt"[50]). Diese ist bei Hegel schon im absoluten Geiste vollendet, nicht erst Fragment

in der unabgeschlossenen Geschichte der Menschen. Hegel selbst ist dem Wahn der von ihm so erbittert bekämpften Aufklärung anheimgefallen: er hat die Dialektik nur auf die Vergangenheit angewandt und sie für seine Position in Gedanken als abgeschlossen angesehen. Auch er hat einen geschichtlichen Augenblick in seinem Denken zur Ewigkeit gemacht. Da ihm aber die Wirklichkeit als Darstellung der Idee erschienen ist, so mußte er zugleich mit seiner Philosophie auch die politische Grundlage, auf der sie sich erhob, d. h. den vorrevolutionären preußischen Staat in des Wortes eigenster Bedeutung vergöttern und anbeten. Diese Demut vor dem Bestehenden war die falsche „Bescheidenheit" seines eigenen Denkens.

III. Die Utopie.

Aus Hobbes, wie aus Spinoza und der Aufklärung spricht unverhüllt das Vertrauen in die Organisationsform der bürgerlichen Gesellschaft. Sie selbst und ihre Entfaltung ist das Ziel der Geschichte, ihre Grundgesetze sind ewige Naturgesetze, deren Erfüllung nicht bloß das höchste moralische Gebot, sondern auch die Garantie für irdisches Glück darstellt. Die großen Utopien der Renaissance dagegen sind der Ausdruck der verzweifelten Schichten, welche die Unkosten des Überganges zwischen zwei Wirtschaftsformen zu tragen hatten. Die Geschichte Englands im 15. und 16. Jahrhundert weiß von den kleinen Bauern zu erzählen, die durch ihre Gutsherrn von Haus und Hof vertrieben waren, weil man ganze Dorfgemeinden damals in Schafweiden verwandelte, um die brabantischen Tuchmanufakturen auf lohnende Weise mit Wolle zu beliefern. Das Schicksal der plündernd umherziehenden Banden hungriger Bauern war furchtbar. Zehntausende wurden von den Regierungen umgebracht, viele andere unter unglaublichen Arbeitsbedingungen in die Manufakturen hineingezwungen, die damals sich entwickelten. Gerade in solchen Schichten stellt sich die erste Form des modernen Proletariats dar; frei zwar von der Leibeigenschaft, waren sie zugleich aber auch frei von allen Mitteln, ihr Leben zu fristen. Ihre Lage ist der Grund für die erste große Utopie der neueren Zeit, die allen folgenden den Namen gegeben hat, die „Utopia“ des Thomas

Morus (1516), der nach einem Konflikt mit dem König im Gefängnis hingerichtet worden ist*).

Die Utopisten sehen, wie in der sich entfaltenden Verkehrswirtschaft der Profit zum Triebrad der Geschichte wird. Vor ihren Augen entstehen aus den Reichtümern, die in den Städten aufgehäuft sind, die großen Manufakturen und andere Unternehmungen, die das alte Zunftwesen wirtschaftlich sprengen und eine neue Produktionsform zur Herrschaft bringen. Auf der einen Seite konzentriert sich der Besitz an Arbeitsmöglichkeiten: die gebildeten und geschickten Unternehmer besitzen nicht bloß Kenntnisse und Organisationsfähigkeiten für die neuartigen Produktionsmethoden, sondern auch die Arbeitsräume, Rohstoffe, Werkzeuge, Schiffe und sonstige Anlagen, ohne die es jetzt keine lohnende Arbeit mehr gibt. Auf der anderen Seite konzentriert sich die völlige Entblößtheit von allen Mitteln, der Hunger und das Elend. Die Überlebenden der Leibeigenschaft, die verhungernden Massen der großen Städte, die menschlichen Trümmer der versinkenden Ordnung werden zu Lohnarbeitern, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen.

Auf diese neuen Verhältnisse reagierten die Utopisten mit dem Ruf: das Eigentum ist schuld! Im Mittelalter hatte der Reichtum eine andere Bedeutung gehabt als in der neueren

---

*) In diesem Abschnitt werden außerdem eine Reihe anderer Utopien, in denen ähnliche Gehalte sich darstellen, mit behandelt, vor allem der „Sonnenstaat" (1623) von Campanella, des süditalienischen Mönches, eines der größten Philosophen seiner Zeit[51]). Es gibt eine große utopistische Literatur von den radikalen Anhängern Cromwells, den Levellers an, bis zur französischen Aufklärung, als deren charakteristischste Utopie der „Code de la Nature" des Abbé Morelly (1755) erscheint. Die Utopien des 19. und 20. Jahrhunderts, die eine andere geschichtsphilosophische Bedeutung haben, sind hier von der Betrachtung ausgeschlossen.

Zeit; er trat damals im wesentlichen als Güteransammlung zum unmittelbaren Genuß auf und schloß nicht unbedingt die Macht über Menschen ein. Durch die seit der Renaissance neu geschaffene Situation wird es verständlich, daß den Utopisten jetzt plötzlich das Eigentum als der Teufel erscheinen konnte. Denn jetzt beruhte die Macht immer weniger auf Herrschaftstiteln und angestammten Rechten, jetzt hing sie immer weniger davon ab, wer als Herr eingesessen oder als Meister zugelassen war, sondern die Verfügung über die Menschen und ihre Arbeitskraft wurde mehr und mehr mit dem Reichtum als Besitz der Arbeitsmittel identisch. Mit der neuen Wirtschaftsweise ließ sich diese Verfügungsgewalt immer ungemessener ausnutzen. Nicht bloß die Zustände im Innern der Länder, sondern auch die — zwischen den italienischen Städten beginnende — nationale Konkurrenz führte zu blutigen Konsequenzen. Die Utopisten erfaßten, daß die Ursache der Kriege die gleichen waren wie für die Vertreibung der Pächter durch die englischen Grundherrn: der Gewinn.

Es ist kein Zufall, daß die beiden großen Utopisten Thomas Morus und Campanella Katholiken gewesen sind. Heinrich VIII. ließ seinen ehemaligen Kanzler deshalb hinrichten, weil dieser fest am Katholizismus hielt und die kirchliche Oberhoheit des Königs nicht anerkennen wollte; Campanella verfaßte in einem spanischen Gefängnis begeisterte Schriften für die Ausbreitung eines spanisch-päpstlichen Weltreiches und eiferte gegen die Ketzer. Am Schluß seines Prozesses — das Todesurteil war eben ausgesprochen — erklärte Thomas Morus seinen Richtern: „Ich bin, sagt Ihr, Verräter und Rebell gegen den König. O nein, meine Herren; Sie selbst sind es. Indem Sie sich von der wahren Kirche trennen, zerstören Sie deren Einheit und den Frieden. Sie bereiten eine schreckliche Zukunft vor“[52]).

Angesichts der Zerstörung der Einheit und des Friedens, die durch die Entfesselung der Einzelkräfte und der neuen Konkurrenzwirtschaft der Zukunft Europas drohte und die mit der Entstehung der bürgerlichen Nationalstaaten notwendig verbunden war, mußte diesen geschichtlich geschulten Männern, die ihre Religion beim Wort nahmen, die mittelalterliche Idee von der geeinten Christenheit als die Vorstellung des Paradieses erscheinen. Trug zwar die Kirche im Tridentinischen Konzil den neuen Verhältnissen Rechnung, so konnte doch für den Katholizismus als einer überlieferten Volksreligion die Welt noch eine nach religiösen Gesichtspunkten gestiftete Ordnung darstellen, in der auch für den Geringsten noch väterlich gesorgt war. In den Gedanken der Massen lebte noch die Kirche des Mittelalters, die wichtige soziale Funktionen, vor allem eine großzügige Armenpflege besorgt hatte; jetzt, da auch sie sich anschickte, bewußt Macht in Waren- und Geldform anzusammeln, gab sie diese Funktionen auf. Morus und Campanella blieben mit breiten Volksschichten aus ehrlicher Überzeugung von der Größe und Heilsamkeit der katholischen Lehre ihrem Glauben treu. Die in ihm gegründete Idee einer geeinten Menschheit, in Campanellas Sprache einer „Universalmonarchie", mußte sie angesichts der blutigen Zerrissenheit Europas, welche die Folge der neuen anarchischen Wirtschaft war, begeistern.

Diesen Denkern mußte Machiavelli verhaßt sein. Denn was für den Florentiner eine für alle Zeiten gültige Tatsache war, der Gebrauch der Religion als eines über die Moral triumphierenden Mittels der Staatsräson, war für sie das Kennzeichen, ja der Grund aller Übel der Gegenwart. „Fast alle Fürsten sind machiavellistische Politiker", klagt Campanella, „und gebrauchen die Religion nur als Kunst der Herrschaft"[53]). Beiden Utopisten war gleich verhaßt, was sie nicht blob bei

den großen Herrschern, sondern besonders bei den kleinen italienischen und deutschen Fürsten in Blüte sahen: religiöse Begeisterung als Phraseologie, als fadenscheiniger Mantel kleinlichster Geldhändel der Höfe.

Für Morus und Campanella war die Religion das Gefäß, das die Forderung der Gerechtigkeit im Angesicht des realen Elends unverfälscht bewahrte; sie wollten die heilige Gemeinschaft auf Erden verwirklichen, welche die Gesetze der freien Konkurrenz durch die Gebote Christi zu ersetzen hätte. Ihre Anschauung konnte sich nicht auf die der unmittelbaren Gegenwart abgelesene Konzeption von der Wolfsnatur des Menschen durch Hobbes stützen. Vielmehr ist nach diesen Denkern der Mensch nicht von Natur schlecht, sondern er wird es durch die Verflechtung in irdische Institutionen, vor allem in die des Eigentums. Campanella wirft Machiavelli vor, er kenne nur die schlechten Motive der Menschen. In den Menschen könnten nicht bloß der Egoismus, sondern auch die göttlichen Antriebe der Nächstenliebe wirksam sein.

Bei den Utopisten wird also die Theorie Rousseaus vorweggenommen, daß die von Natur guten Menschen durch das Eigentum verdorben seien. „Wenn ich mich diesen Betrachtungen hingebe", heißt es in der Utopia von Thomas Morus, „muß ich dem Plato völliges Recht widerfahren lassen und ich wundere mich nicht mehr, daß er es verschmähte, Völkern, welche die Gütergemeinschaft von sich wiesen, Gesetze vorzuschreiben. Dieser große Geist hatte klar vorhergesehen, daß das einzige Mittel, öffentliches Glück zu begründen, in der Anwendung des Prinzips der Gleichheit bestehe. Die Gleichheit aber, meine ich, ist in einem Staate, wo der Besitz Einzelrecht und unbeschränkt ist, unmöglich; denn jeder sucht sich dort mit Hilfe verschiedener Vorwände und Rechte soviel anzueignen als er kann, und der Nationalreichtum fällt endlich, so

groß er auch sein mag, in den Besitz weniger Individuen, die den andern nur Mangel und Elend lassen“[54]).

Auch dem Utopisten der Aufklärung ist das Eigentum die historische Quelle der schlechten Eigenschaften der menschlichen Seele, auch Morelly schreibt also im Gegensatz zu Machiavelli und Hobbes: „Analysiert doch einmal die Eitelkeit, die Geckenhaftigkeit, den Hochmut, den Ehrgeiz, den Betrug, die Heuchelei, die Ruchlosigkeit; zergliedert ebenso die Mehrzahl unserer scheinhaften Tugenden, alles löst sich auf in das feine und gefährliche Element: den Wunsch zu besitzen; Ihr werdet es sogar noch auf dem Grunde der Uneigennützigkeit wiederfinden — aber hätte diese universale Pest, das Privatinteresse, dieses schleichende Fieber, diese Schwindsucht jeder Art von Gesellschaft dort Platz greifen können, wo es nicht nur keine Nahrung, sondern auch nicht einmal den geringsten gefährlichen Gährstoff gefunden hätte? — Ich glaube, daß man die Schlagkraft der Behauptung nicht wird bestreiten können, daß da, wo keinerlei Eigentum existieren würde, auch keine seiner gefährlichen Konsequenzen auftreten könnte“[55]). Und bei Rousseau heißt es: „Der erste, der ein Gebietsstück umgrenzte und sich herausnahm zu sagen: das gehört mir — und der dann Leute fand, die dumm genug waren, es zu glauben, der war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft“[56]).

Aber es besteht ein wichtiger Gegensatz zwischen Rousseau und den Utopisten. Denn jener dachte nicht daran, eine geschichtliche Rückentwicklung oder besser eine unmittelbar gleiche Eigentumsverteilung zu vertreten, während sie in Gedanken eine kommunistische Gesellschaft ohne Privateigentum entwarfen, deren Verwirklichung ihnen in fantastischer Weise mit den Mitteln der Gegenwart als möglich erschien. So erklärt es sich, daß ihre Wunschländer im Gegensatz zu den

modernen sozialistischen Entwürfen von Zukunftsgesellschaften und auch zu der „Nova Atlantis“ Bacons nicht in der Zukunft liegen, sondern nur in räumlicher Entfernung von dem Aufenthaltsort der Autoren. Das Land Utopia des Morus liegt auf einer Insel des Weltmeeres, der Sonnenstaat Campanellas im Innern Ceylons. Für diese Philosophen läßt sich die vollendete Gesellschaft jederzeit und allerorten einrichten, wenn nur die Menschen durch Überredung, List oder auch Gewalt*) zu einer entsprechenden Staatsverfassung gebracht werden können.

Die Abstraktion von den geschichtlichen Bedingtheiten verbindet die Utopisten mit Hobbes. Denn ebenso wie die Vertragstheorie die Gesellschaft auf einem freien Willensakt der Bürger begründet sein läßt, glauben die Utopisten ohne Rücksicht auf die zeitlichen Umstände unmittelbar eine neue Gesellschaft bloß auf Grund freier rationaler Entschließungen der Menschen begründen zu können. Morus führt aus, man müsse den Herrschern nur die richtigen Maßnahmen vorschlagen; denn das Bessere sei des Guten Feind, und erst dann könne alles gut werden, wenn die Menschen selbst gut geworden seien. Dies werde, so fügt er freilich vorsichtig hinzu, noch „einige“ Jahre dauern[57]). Vielleicht aber hat er selbst die Kanzlerschaft Heinrichs des Achten mit solchen utopischen Gedanken angenommen.

Die Utopie überspringt die Zeit. Aus den Sehnsüchten, die durch eine bestimmte Lage der Gesellschaft bedingt sind und bei einer Veränderung der jeweiligen Gegenwart sich mitver-

*) Daß der utopische Entwurf seinem Wesen nach Gewalt und Überredung als Mittel zur Verwirklichung der besseren Ordnung zuläßt, hat Campanella in seinem eigenen Leben bewiesen, indem er nach Niederwerfung seines Aufstandes im Gefängnis sein Ideal weiterverfolgte und die Machthaber durch seine Schriften zu überreden suchte.

ändern, will sie mit in der Gegenwart vorgefundenen Mitteln eine vollendete Gesellschaft errichten: das Schlaraffenland einer zeitbedingten Phantasie. Die Utopie verkennt, daß der geschichtliche Entwicklungsstand, von dem aus sie zum Entwurf ihres Nirgendlandes gedrängt wird, materielle Bedingungen seines Werdens, Bestehens und Vergehens hat, die man genau kennen muß und an denen man selbst anzusetzen hat, wenn man etwas zustande bringen will. Die Utopie möchte das Leid der gegenwärtigen Gesellschaft streichen, das Gute an ihr für sich allein behalten, aber sie vergißt, daß die guten und die schlechten Momente nur verschiedene Seiten des gleichen Zustandes sind, weil sie auch auf den gleichen Bedingungen beruhen. Für sie ist die Änderung des Bestehenden nicht an die mühsame und opferreiche Umwandlung der Grundlagen der Gesellschaft geknüpft, sondern in den Kopf der Subjekte verlegt.

Aber die utopistische Lehre enthält damit eine logische Schwierigkeit; denn während nach ihr das materielle Eigentum der Grund für die tatsächliche seelische Beschaffenheit der Menschen ist, soll auch umgekehrt aus dieser Psyche heraus das Eigentum abgeschafft werden. In allgemeiner Fassung besteht die mangelnde Folgerichtigkeit darin, daß hier den menschlichen Vorstellungen, die doch von den bestehenden schlechten Institutionen beeinflußt sein sollen, nicht bloß, wie es berechtigt wäre, die geduldige Arbeit an der Wirklichkeit, sondern auch die Zeichnung eines inhaltlich bis ins Einzelne bestimmten Idealbildes von einer vollkommenen Gesellschaft zugemutet wird. Hier steckt der gleiche überhebliche Begriff einer absoluten Allgemeinvernunft, die uns in der Theorie der bürgerlichen Philosophen begegnete, wo sie im Gegensatz zu den Utopisten die Funktion hatte, die bestehende Gesellschaft zu verklären und ihre Kategorien für ewige auszugeben.

Morus und Campanella sind davon überzeugt, daß die für die Gesellschaft notwendigen Güter bei einer rationell geregelten Organisation der Arbeit, wenn nicht für den Gewinn des einzelnen, sondern unmittelbar für die Bedürfnisse der Allgemeinheit produziert wird, in Fülle vorhanden sein werden. Außer für die Gebrechlichen herrscht für alle Zwang zur Arbeit: bei Morus genügen sechs, bei Campanella sogar vier Stunden täglich. Die Utopie des Morus hat mehr den Charakter einer allgemeinen Assoziation freier Bürger, sie kennt die Beamtenwahl; der Sonnenstaat des Campanella ist dem Modell mittelalterlicher Klosterordnungen angenähert. Ist die Ordnung der Utopier humaner, liberaler, aufgeklärt, englischer als die des Sonnenstaates, so hat Campanella in kühnerer Weise die Möglichkeit der Naturbeherrschung durch die fortschreitende Wissenschaft erkannt. In seinem Zukunftsland sieht er eine Reihe moderner Maschinen voraus; darin war ihm freilich schon Bacon vorangegangen. Campanella ist auch der Überzeugung, nicht bloß die außermenschliche Natur lasse sich in ihren Wirkungen bestimmen und nutzen, sondern man vermöge auch den Nachwuchs der Gesellschaft an Hand wissenschaftlicher Eugenik zu regeln.

Das Verweilen in Idealstaaten und die Verkennung der realen Entwicklungstendenzen hat sich am Charakter der utopistischen Systeme gerächt. Die wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine auf Gemeineigentum beruhende rationale Leitung der gesellschaftlichen Angelegenheiten waren zu ihrer Zeit in keiner Weise vorhanden; im Gegenteil, die Verwirklichung ihrer Phantasiegebilde hätte eine künstliche Unterbindung der Entwicklung bedeutet, die von der Entfaltung der schöpferischen Initiative der einzelnen in der freien Konkurrenz abhing. Zu einer Zeit, wo die Persönlichkeit eines Kapitäns nicht bloß für die Erfolge der Seefahrt entscheidend sind, sondern wo „Kapitän"

auch für die Führer der anderen zukunftsreichen Gewerbezweige die zutreffende Bezeichnung war, zu einer Zeit also, wo infolge der noch geringen Durchrationalisierung innerhalb der menschlichen Produktion zwischen dem Bewußtsein der Wirtschaftsleiter und dem der Ausführenden eine Welt lag, da mußte auch notwendigerweise zwischen den materiellen Lebensbedingungen von Leiter und Ausführenden eine Welt liegen. Gemeineigentum, gleiche Lebensverhältnisse, wie sie die Utopisten forderten, wäre der Tod der Zivilisation gewesen. Darum erscheinen im Vergleich zu Morus und Campanella Machiavelli und Hobbes als fortschrittlich, und mit Recht heißt es im „Principe" in bezug auf utopistische Versuche: „Da... meine Absicht darauf gerichtet ist, etwas für den, der es versteht, Nützliches zu schreiben, so scheint es mir schicklicher, die Wahrheit so darzustellen, wie sich dieselbe in der Wirklichkeit findet, als den Einbildungen jener zu folgen: (denn manche Schriftsteller haben Republiken und Fürstentümer erdacht, dergleichen niemals gesehen worden oder in der Wahrheit gegründet gewesen sind) weil ein so großer Unterschied vorhanden ist unter dem, was da geschieht und dem, was geschehen sollte; daß derjenige, der das erste vernachlässigt und sich nur nach dem letzten richtet, seinen Untergang eher als seine Erhaltung bereitet"[58]).

In der Tat hat die Utopie zwei Seiten; sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll. Die Bedeutung liegt wesentlich im ersten Moment beschlossen. Aus den Wünschen eines Menschen kann man auf seine wirkliche Lage schließen; durch das glückliche Utopien des Morus scheint der Zustand der Massen in England hindurch, deren Sehnsucht der humane Kanzler gestaltet hat. Freilich erkennt er diese Sehnsucht nicht selbst als die Reaktion auf die gesellschaftliche Situation, in der er mit den Massen lebt und leidet, sondern er projiziert den Inhalt dieser Sehnsucht naiv in ein räumliches

oder zeitliches Jenseits. Die Utopie der Renaissance ist der säkularisierte Himmel des Mittelalters. Gewiß stellt die Konstruktion eines fernen Diesseits, in das man lebend gelangen könne, eine radikale Wandlung dar gegenüber Zeiten, in denen der Arme erst mit dem Tod in Utopien einziehen konnte. Doch so wenig wie der mittelalterliche Gläubige im Himmel das Widerspiel seiner eigenen Bedürftigkeit fand, erblickten die Utopisten in jenen fernen Inseln die Reaktion auf das Elend ihrer Gegenwart.

Von den Philosophen, die als die Apologeten des Bestehenden oder gerade Entstehenden auftreten, unterscheiden die Utopisten sich durch die Erkenntnis, daß auch in der zu Ende gedachten bürgerlichen Ordnung trotz der Befreiung des einzelnen aus dem System der Leibeigenschaft das wirkliche Elend weder aufgehoben ist noch aufgehoben werden kann. Wenn Hobbes und Spinoza verkündeten, der neue Staat sei der Ausdruck für das Allgemeininteresse, so hatten sie damit insofern recht, als die Befriedigung der Forderungen bestimmter reicher Bürgerschichten, die Entwicklung ihrer Unternehmungen auf absehbare Zeit auch die Gesellschaft im ganzen förderten. Diese Philosophen waren gleichsam die praktischeren Ärzte; sie verordneten das unmittelbar Notwendige, auch wenn es an einzelnen Stellen schmerzte. Aber im Gegensatz zu ihnen erkannten die Utopisten die Ursache der gesellschaftlichen Leiden in der Ökonomie, d. h. vor allem in der Existenz des Privateigentums und machten die endgültige Heilung nicht von der Veränderung der Gesetze sondern der Eigentumsverhältnisse abhängig.

Freilich ist der Vergleich der Gesellschaft mit einem kranken oder gesunden Organismus gefährlich. Er trübt den Blick für den Sachverhalt, daß in sehr weitem Maße Glück und Leben breiter Schichten nichts weniger als „organisch" mit dem

Gedeihen des „Ganzen" verbunden sind. Mochte zur Zeit des Hochmittelalters an einzelnen Stellen Europas (analog gewissen primitiven Stämmen mit Gemeinwirtschaft) ein solches organisches Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft bestehen, daß das Wohl und Wehe von ihr identisch war mit dem Ergehen des einzelnen Mitgliedes, so gilt das jedenfalls für die neuere Zeit nicht mehr. In Hegels Sprache wäre dieser Tatbestand als die Äußerlichkeit der Momente gegeneinander und die Zerrissenheit des Ganzen zu formulieren. Der Vergleich mit dem kranken Körper der Gesellschaft, den man retten muß, auch wenn es an manchen Stellen schmerzt, übersieht nur die Kleinigkeit, daß diese einzelnen Stellen existierende lebendige Menschen mit eigenem Schicksal und einmaligem Dasein sind. Die Utopisten aber verstanden die übergangene Kleinigkeit in der Tat als die leidenden, von der Gesellschaft zu einem unmenschlichen Dasein gezwungenen Menschen. In ihren Werken lag die Versicherung beschlossen, daß keine bloß juristischen Verbesserungen, sondern einzig die Umwälzung der Grundlagen allein an Stelle eines zerrissenen und unmenschlichen Daseins Einheit, an Stelle von Ungerechtigkeit Gerechtigkeit schaffen könne.

Wo man auch die Utopien aufschlägt, erfährt man, es komme darauf an, daß das Verdienst gebührend geehrt werde und nicht wie üblich alles Gute dem Schlechten zufalle. Wo — wie in der Gegenwart — die wirtschaftlichen Gesetze frei wirken könnten, da müsse bei der gegebenen Differenz der Vermögen die Verteilung von Glück und Unglück nicht nach Wert und Verdienst, sondern bloß nach Zufall erfolgen. Die Utopie enthält die Überzeugung, daß die Gesellschaft den ihr vom bürgerlichen Naturrecht vorgeschriebenen Zweck, die Interessen aller zu befriedigen, nur dann erfüllen kann, wenn sie als wirtschaftliche Grundlage die blinde Mechanik vieler kon-

kurrierender Einzelwillen aufgibt und ihren Lebensprozeß im Interesse aller planvoll regelt. Durch diese Theorie, die nicht bloß das äußere Wohlergehen, sondern auch die Entwicklung der Moral und der Wissenschaft mit den Beziehungen der Menschen in der Wirtschaft in Zusammenhang bringt, sind die Träume der neuzeitlichen Utopisten mit Platons „Staat" verbunden und gleichzeitig der Realität mindestens ebenso nahe wie die Apologeten des Bestehenden.

Je mehr die Interessen derjenigen Individuen, die das Leiden in der herrschenden Gesellschaftsordnung zu tragen haben, an Macht in der Gesellschaft gewinnen, desto mehr wird auch die Lehre der Utopie vom Eigentum zu einer aktuellen Erkenntnis. Gewiß war es ein Fehler, die Gegenwart zu überspringen und mit der Verkündung einer absoluten Vollkommenheit die im Gegebenen liegenden Möglichkeiten zu übersehen. Aber es ist ebenso ein Mangel, eine bessere Ordnung nicht auszudenken und ihre Voraussetzungen nicht zu erkennen. „.... man würde besser tun", heißt es in der „Kritik der reinen Vernunft" mit Beziehung auf die Utopie des Platon[59]), „diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn ... durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu stellen". Kant schließt sich dem Irrtum der Utopisten in bezug auf die Bedingungen der Verwirklichung selbst an, wenn er die mangelnde Verwirklichung eines vollkommen gesellschaftlichen Zustandes vorwiegend „aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung" erklärt und behauptet, es komme wesentlich darauf an, diese echten Ideen den „Gesetzgebern" beizubringen. Auch er hält am Phantom einer harmonischen Gesellschaft fest, zu deren Begründung es jeweils nur auf die rechte Einsicht und den guten Willen aller Beteiligten ankomme. Aber nicht die

Gesetzgeber der Gegenwart, sondern diejenigen Gruppen, die selbst die Not infolge ihrer Stellung im gesellschaftlichen Lebensprozeß erfahren, sind die natürlichen Träger der Erkenntnis von den Wurzeln des Übels, das in der Utopie sich spiegelt, und von dem Ziele, mit dem die Erlösung verbunden ist.

Im Gegensatz zur Abwendung vom Bestehenden bei den Utopisten war die Erklärung der Naturrechtler, der neue bürgerliche Staat sei seinem Wesen nach Garantie des allgemeinen Wohls, er sei die bestmögliche Sicherung des Lebens seiner Bürger, in jener Zeit unmittelbar fortschrittlich und richtig. Daß sie in der Zukunft starr festgehalten wurde, ohne die staatliche Wirklichkeit fortwährend mit der Zielvorstellung zu konfrontieren, hat sie schließlich zur reinen Ideologie gemacht. Neben der ideologischen Apologetik einer Ordnung, die wesentlich durch die Negation der mittelalterlichen Gebundenheit, d. h. durch die freie Konkurrenz charakterisiert war, stand die Utopie zunächst nur als Ausdruck ohnmächtiger Sehnsucht, als reine Dichtung. Es versteht sich aber, daß diese Sehnsucht ihre Machtlosigkeit genau in dem Maße abzustreifen vermag, in dem die Gesellschaft für eine Umwandlung der Grundlage reifer wird und die Kräfte dazu entwickelt. Wie schon ausgesprochen worden ist, verbot sich im 16. und 17. Jahrhundert eine Gemeinwirtschaft und die Konkurrenz war als Bedingung für die Höherentwicklung der Gesellschaft erforderlich*). Wenn in den Utopien dies übersehen ist, so formulieren sie doch das Endziel, so daß jede politische Unternehmung an ihm gemessen werden kann.

Die Unmöglichkeit, dieses Ziel unmittelbar zu verwirk-

*) Weil Ziel und vorhandene Mittel grotesk unangemessen waren, werden die sonderbaren Wege der Utopisten zur Verwirklichung ihrer Ideen verständlich; Morus will die Herrschenden überzeugen, und Campanella bereitet einen Mönchsaufstand in Calabrien vor.

lichen, und die Zweckmäßigkeit der bekämpften Eigentumsordnung bedeuten keine Rechtfertigung für die in ihr herrschenden Widersprüche. Das unter der neuen Ordnung leidende Individuum hat nur die Zuflucht in den Traum, in die bloße Innerlichkeit; daher lebt auch gerade zu jenen Zeiten in den unteren Schichten die Religion. Diese Individuen sind die Opfer, die der „Weltgeist" seinem erhabenen Ziele bringt, denn sie leiden an einer für den Fortschritt notwendigen Periode der geschichtlichen Entwicklung. Sie sind, um jenen organizistischen Vergleich, dessen Zweideutigkeit hier besonders deutlich wird, wieder anzuwenden, das Blut, das um der Heilung willen vergossen wird, um derselben Heilung willen, die auch ihre eigene, in der Utopie sich Gestalt verleihende Not herbeisehnt. Ein gesellschaftlicher Zustand, in dem die Kräfte eines jeden sich freier zu entfalten vermögen, verursacht weltgeschichtliche Unkosten.

Hier wird die Problematik alles Idealismus, auch des von Hegel offenbar. Sein idealistischer Gedanke lautet, alle Wirklichkeit sei identisch mit dem absoluten Geist, „Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre"[60]). Wir sehen „den Geist in der Geschichte sich nach einer unerschöpflichen Menge von Seiten ergehen, die sich darin genießen und befriedigen. . . . In dieser Lust seiner Tätigkeit hat er es nur mit sich selbst zu tun"[61]). Dieser Gedanke hat nicht nur etwas Problematisches, sondern auch etwas Furchtbares an sich. Denn auf diese Weise erscheint der einmalige wirkliche Tod der einzelnen Menschen so im System, daß er vor der überlebenden geistigen Wesenheit, vor dem absoluten Geist oder auch dem transzendentalen Bewußtsein als eine bloße Illusion erscheint, mindestens gerechtfertigt wird. Aber der Tod ist theoretisch auf keine Weise „sinnvoll" zu machen; vielmehr erweist sich an ihm die Ohnmacht aller

sinngebenden Metaphysik und jeder Theodizee. Gewiß sind jene wirklichen Leiden, deren Reflex die Utopie ist, durch den Prozeß bedingt, ohne den die Erlösung von ihnen nicht denkbar ist; aber nichts widerspricht der Aufgabe einer wirklichen Philosophie mehr als die Weisheit, welche in der Feststellung jener Notwendigkeit sich befriedigt fühlt. Daß die Geschichte eine bessere Gesellschaft aus einer weniger guten verwirklicht hat, daß sie eine noch bessere in ihrem Verlaufe verwirklichen kann, ist eine Tatsache; aber eine andere Tatsache ist es, daß der Weg der Geschichte über das Leiden und Elend der Individuen führt. Zwischen diesen beiden Tatsachen gibt es eine Reihe von erklärenden Zusammenhängen, aber keinen rechtfertigenden Sinn.

Diese philosophischen Erwägungen verbieten es, solche Unternehmungen überlegen abzuurteilen, in denen Menschen unvermittelt die Utopie verwirklichen und die absolute Gerechtigkeit auf Erden einsetzen wollen. Zur Zeit des Thomas Morus hat in Deutschland ein vom englischen Kanzler selbst verabscheuter Mann mit gänzlich ungeeigneten Mitteln ein solches von vornherein aussichtsloses Unternehmen begonnen und ist mit ihm gescheitert. Dieser Mann war Thomas Münzer. Er wollte nicht warten bis das Christentum nach einem endlosen Leidensgang sich verwirklichte. Er verkündete, auch Christus sei nicht geduldig gewesen gegenüber der Ungerechtigkeit auf Erden und er berief sich dabei auf die Worte Christi selbst im Gegensatz zu den theologischen Interpreten.

Die Geduld des Idealismus ging Thomas Münzer ab. Einsicht und Wissen von Forschern und praktischen Politikern um die komplizierten und langwierigen Bedingungen selbst für die geringsten wirksamen Verbesserungen gesellschaftlicher Not können nimmermehr die Resignation des beschaulichen Weisen begründen. Wer vor dem Leiden und dem Tod, soweit

sie durch menschliche Einrichtungen bedingt sind, Geduld fordert, muß bedenken, daß die allgemeine Geduld, die gegenüber dem geschichtlichen Gange besteht, ein wesentlicher Grund für die Notwendigkeit zu warten ist. Geschichtsphilosophisch gilt jedenfalls: die Erklärung des bisherigen Geschichtsverlaufes, die zum großen Teil noch geleistet werden muß, ist etwas anderes als seine unmögliche Rechtfertigung.

Nietzsche hat zu scharf und darum unwirksam geurteilt, wenn er in seinem Aufsatz „Vom Nutzen und Nachteil der Historie" überhaupt vor der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichte mißtrauisch macht. Aber wenn man die Geschichte gegen die Utopie ausspielt, dann darf doch auf Nietzsche hingewiesen werden. Über die Bewunderung der sogenannten „Macht der Geschichte" schreibt er, daß sie „praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolgs umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt: für welchen Dienst man sich jetzt die sehr mythologische und außerdem recht gute deutsche Wendung ‚den Tatsachen Rechnung tragen' allgemein eingeübt hat. Wer aber erst gelernt hat, vor der ‚Macht der Geschichte' den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein Ja zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlenmajorität und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgend eine ‚Macht' am Faden zieht. Enthält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Notwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder der Idee, dann nur hurtig nieder auf die Kniee und nun die ganze Stufenleiter der ‚Erfolge' abgekniet ... Und welche Schule der Wohlanständigkeit ist eine solche Betrachtung der Geschichte! Alles objektiv nehmen, über nichts zürnen, nichts lieben, alles begreifen, wie macht das sanft und schmiegsam ... Ich würde also sagen: die Ge-

schichte prägt immer ein: ‚Es war einmal', die Moral: ‚Ihr sollt nicht' oder ‚Ihr hättet nicht sollen'. So wird die Geschichte zu einem Kompendium der tatsächlichen Unmoral"[62]). Nietzsche, dessen spätere philosophische Entwicklung ihn freilich selbst dazu geführt hat, zwar nicht die menschliche Geschichte, aber die Naturgeschichte, die Biologie anzubeten und der in der Tat ‚in nackte Bewunderung des Erfolgs' von bloßer Vitalität verfallen ist, hat hier einen Gedanken der Aufklärung formuliert. Die vollständig gelungene Erklärung, die durchgeführte Erkenntnis der Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses, kann für uns, die wir handeln, zum Mittel werden, Vernunft in die Geschichte hineinzubringen; aber die Geschichte hat keine Vernunft ‚an sich' betrachtet, ist keine wie immer geartete ‚Wesenheit', weder ‚Geist', dem wir uns beugen müßten, noch ‚Macht', sondern eine begriffliche Zusammenfassung von Ereignissen, die sich aus dem gesellschaftlichen Lebensprozeß der Menschen ergeben. Von der ‚Geschichte' wird niemand ins Leben gerufen oder getötet, sie stellt weder Aufgaben noch löst sie solche. Nur die wirklichen Menschen handeln, überwinden Hindernisse und können dazu gelangen, einzelnes oder allgemeines Leid, das sie selbst oder das Naturmächte geschaffen haben, zu verringern. Die pantheistische Verselbständigung der Geschichte zu einem einheitlichen substanziellen Wesen ist nichts als dogmatische Metaphysik.

IV. Vico und die Mythologie.

Für alle Ereignisse, soweit sie nicht bewußte Handlungen von Menschen sind, beantwortet die Wissenschaft immer nur die Frage nach der Ursache, niemals die nach dem Zweck. Aber die Frage nach dem „Wozu?" angesichts des individuellen Leides und Todes stammt aus einer allzutiefen psychischen Wurzel, als daß sie je hätte verstummen können. Wenn die Versuche versagen, die Gegenwart für alle glücklich zu gestalten, wenn die Utopie, in welcher der Zufall ausgelöscht ist, sich nicht verwirklichen läßt, muß eine Geschichtsphilosophie entstehen, die hinter der erfahrenen Wirrnis von Leben und Tod eine verborgene gütige Absicht zu erkennen meint, in deren Plänen das einzelne, scheinbar unbegreifliche und sinnlose Faktum seinen ganz bestimmten Stellenwert hat, ohne selbst darum zu wissen. Wenn es wahr ist, daß die Konstruktion eines solchen verborgenen Sinnes das Wesen aller echten Geschichtsphilosophie ausmacht, dann ist der Italiener Giambattista Vico der erste wirkliche Geschichtsphilosoph der Neuzeit gewesen. Denn sein Hauptwerk beabsichtigt zu zeigen, daß die Vorsehung in der menschlichen Geschichte walte und ihre Ziele durch die Handlungen der Menschen verwirkliche, ohne daß diese selbst davon ein klares Bewußtsein besäßen oder besitzen müßten. Seine Größe liegt freilich nicht in der Konstruktion, sondern in den empirischen Untersuchungen, die er bei dieser Gelegenheit angebahnt hat.

Vico ist 1668 in Neapel geboren und 1744 dort gestorben.

Dieser während seines ganzen Lebens fast völlig unbekannte Mann, der zuerst Hauslehrer und dann ein armseliger Professor der Rhetorik an der Universität Neapel war, ein frommer Katholik und ein kleiner Bürger, ist in der Tat nicht nur einer der größten Geschichtsphilosophen, sondern auch ein Soziologe und Psychologe bedeutender Art gewesen. Zudem war er ein Erneuerer der Philologie, hat die Philosophie der Kunst begründet und einen Blick für große kulturelle Zusammenhänge besessen, wie es sich nicht bloß zu seiner Zeit, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten kaum ereignet hat. Vico ist ein Beispiel dafür, daß die Beschäftigung mit der Geschichte, wenn sie nicht auf ein Referat von Oberflächenerscheinungen, sondern auf die Entdeckung gesetzmäßiger Zusammenhänge abzielt, universale Fruchtbarkeit besitzen kann.

Zu dieser Erkenntnis ist Vico selber in seiner Polemik gegen die Cartesianische Philosophie gelangt. Descartes war 1650 gestorben. Seine Philosophie weist in vieler Hinsicht in die Zukunft, denn sie hatte nicht bloß den Weg für eine vorurteilslose Naturforschung theoretisch freigelegt, sondern in der Begründung einer kritischen Erkenntnistheorie auch den Ausgangspunkt fortschrittlicher Richtungen in der Philosophie gebildet. Die großen intellektuellen Energien, die zur Entfaltung und Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaft drängten, schlossen sich an den französischen Denker an, der ja zugleich Erfinder der analytischen Geometrie gewesen ist, und bedienten sich seiner Methoden und seiner Terminologie. Doch nicht nur die Naturforschung: auch der sich erneuernde Katholizismus ergriff die Erkenntnismittel Descartes, um die Religiosität der fortschreitenden kulturellen Entwicklung anzupassen. Descartes war zu Vicos Zeit große philosophische Mode; es war unmöglich, an einer Auseinandersetzung mit ihm vorbeizugehen.

Descartes' Philosophie bildet das philosophische Korrelat zu dem Umstand, daß die neue Gesellschaft sich in weitem Ausmaß auf die Ausbildung der mathematischen Naturwissenschaften verlegte. Die Bedürfnisse der sich entfaltenden Verkehrswirtschaft, die Notwendigkeit der technischen Beherrschung der toten Natur führten zur Verabsolutierung der Mathematik als des einzigen verläßlichen Wissens. Das „cogito ergo sum" des Descartes, die tiefen Betrachtungen seiner Meditationen, haben in seinem Gesamtwerk die Funktion, die Mathematik als einzig sicheres Wissen zu begründen. Am Satz des cogito gewinnt er die Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit; er findet sie dann wesentlich nur in der Mathematik erfüllt, aus der er sie wahrscheinlich insgeheim schon bezogen hatte, als er sie am cogito entdeckte. Die Auseinandersetzung mit Descartes ist die Auseinandersetzung mit der Frage, ob Mathematik die einzig echte Erkenntnis und damit zugleich, ob das mathematische Denken die wahre Wesensäußerung des Menschen sei.

Das Hauptwerk Vicos, die „Scienza Nuova", die „Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker", deren erste Ausgabe 1725 erschienen ist, trägt auf der Titelseite ein allegorisches Bild. Unter anderem findet sich eine große Kugel, die auf einem Altar ruht. Diese Kugel, auf der eine Frau mit geflügeltem Haupt steht, liegt am Rande des Altars und wird nur von einer Seite her durch ihn gestützt. Das will besagen, daß die Wirklichkeit bisher nur nach einer Seite hin betrachtet worden ist, „nur in bezug auf die Ordnung der Natur"[63]). Noch haben die Philosophen, so meint Vico, die Wirklichkeit „nicht betrachtet von der Seite, die doch die eigentümliche der Menschen ist: deren Wesen diese Haupteigenschaft hat, daß sie gesellig sind"[64]). Descartes hatte die mathematische Erkenntnis als die einzig gewisse und echte

nach dem Grundsatz verteidigt, wir erkennen restlos nur das, was wir selbst gemacht haben, — ein Grundsatz der sich von Bacon, Hobbes, Descartes über Leibniz bis zu Kant und Fichte als philosophisches Prinzip geschichtlich verfolgen läßt. Unter dem „wir" ist dabei die abstrakte Reflexion des Verstandes, der Inbegriff des isolierten Denkapparats nach dem Muster der traditionellen Logik zu verstehen. Vico nimmt den Grundsatz der ausschließlichen Erkennbarkeit des selbst Geschaffenen auf, ja er macht ihn zur Richtschnur seiner Philosophie: nur gibt er ihm eine ganz verschiedene und unerhört neue Wendung. Was die Menschen selbst geschaffen haben, und was daher der vornehmste Gegenstand der Erkenntnis sein muß, diejenigen Schöpfungen also, in denen das Wesen der menschlichen Natur und des „Geistes" am deutlichsten zum Ausdruck kommt, sind nicht die fiktiven Konstruktionen des mathematischen Verstandes, sondern ist die geschichtliche Wirklichkeit. Mit Bezug auf sein eigenes Unternehmen sagt Vico: „So verfährt diese Wissenschaft gerade so wie die Geometrie, die die Welt der Größen, während sie sie ihren Grundsätzen entsprechend aufbaut und betrachtet, selbst schafft; doch mit um so mehr Realität, als die Gesetze über die menschlichen Angelegenheiten mehr Realität haben als Punkte, Linien, Flächen und Figuren"[65]).

Machiavelli hatte die Geschichte lediglich zum zweckmäßigen Gebrauch für unmittelbar politische Maßnahmen durchblättert, Hobbes in seiner Konstruktion des Gesellschaftsvertrages großzügig über die wirklichen Begebenheiten hinweggesehen: bei beiden stand die eigentlich sichere Wissenschaft, nicht nur Mathematik und Naturwissenschaften, sondern auch die Lehre vom Menschen in erhabener Trennung und Unabhängigkeit von der Geschichte. Sehen wir von Hegel und seiner Schule ab, so wird in der neueren Philosophie die Geschichte vornehmlich als eine Beschreibung von Ereignissen angesehen,

die man zu irgendwelchen praktischen oder erbaulichen Zwekken betreiben mag, die aber für die entscheidenden theoretischen Erkenntnisse ohne Bedeutung ist. Einer solchen Metaphysik, die die wirkliche Welt, mit ihr das Wesen des Menschen ohne jede grundsätzlich geschichtliche Erforschung zugänglich machen zu können wähnte, ist erst im 19. Jahrhundert wirksam widersprochen worden. Doch schon Vico hatte gegenüber dem ihm verhaßten Descartes erkannt, daß eine nur vom — vermeintlich selbständigen — Individuum ausgehende Betrachtung beschränkt und eitel, vor allem aber notwendig falsch werden muß. Selbsterkenntnis der Menschen gründet sich nur auf eine Analyse des geschichtlichen Prozesses, in welchem die Menschen tätig sind, nicht auf den bloßen Blick ins eigene Innere, wie es der subjektive Idealismus zu allen Zeiten gemeint hat. Wirtschaft, Staat, Recht, Religion, Wissenschaft, Kunst — alle spezifischen Erzeugnisse der Menschen sind in der Geschichte geworden und darum nicht aus den isolierten Individuen, sondern nur aus den Beziehungen dieser Individuen, in Vicos Sprache: aus der Eigenschaft ihrer Geselligkeit zu verstehen.

Wenn Vico die Vorsehung „die Königin der menschlichen Handlungen“[66]) nennt, wenn ihm ausdrücklich seine „Wissenschaft gewissermaßen eine Begründung der Vorsehung als historische Tatsache“[67]) gibt, so scheint der Glaube an einen göttlichen Sinn und Heilszweck der Geschichte die hauptsächliche Bedeutung seiner Philosophie auszumachen. Aber wo er von dem Begriff der Vorsehung eine konkrete Anwendung macht, versteht er unter ihr wesentlich nichts anderes als die Instanz oder das Gesetz, durch das die Menschen trotz ihrer individualistischen, barbarischen, egoistischen Triebe zur Gesellschaft- und Kulturbildung gebracht werden. Die Oberflächenerscheinungen der Geschichte, zu denen Vico vor allem

die Motive und Handlungen der einzelnen Menschen rechnet, sind nicht das Wesentliche an ihr; vielmehr setzt sich ohne Bewußtsein der Individuen, gleichsam hinter ihnen, eine Abfolge von Gesellschaftsformen durch, die die zivilisatorische Leistung der Menschen ermöglichen.

Die Frage nach diesen geheimen Gesetzen wird so zum eigentlichen Thema der „neuen Wissenschaft". Vico weist darauf hin[68]), daß die wahre Bedeutung des Wortes Vorsehung diejenige sei, nach der sie „divinitas" genannt wurde, von divinari, d. h. das Verborgene begreifen. Er bestimmt es als die Aufgabe seines Hauptwerkes, „das Verborgene zu begreifen, das wirkt, ohne daß die Menschen es bemerkten oder daran mitwirkten, ja oft ihren Plänen ganz entgegengesetzt ist"[69]). Was Hegel später die „List der Vernunft" genannt hat, schreibt Vico der divinitas zu: sie verwirklicht durch das chaotische Tun der Menschen hindurch im unerbittlichen Kampf der einzelnen, der Klassen und der Völker, in allem Leid und Elend persönlicher Schicksale, trotz Borniertheit, Geldgier, Grausamkeit, Fanatismus, ja sogar mittels dieser Momente menschenwürdige Ordnungen und schließlich ein rational bestimmtes Leben der Gesellschaft.

Freilich ist die Frage nach der Gerechtigkeit für die einzelnen Menschen, die in der Utopie gestellt wurde, nicht durch den Hinweis auf die gütige Absicht einer göttlichen Vorsehung zu beantworten, wenn diese Individuen auf dem Weg der Geschichte, der zum Licht führen soll, zerstampft werden. Vico findet in seinem Katholizismus dafür Beruhigung: ob ein Mensch in einer dunklen oder hellen Geschichtsperiode gelebt hat — nach seinem Tode wird ihm vom höchsten Richter nach rechtem Maß das Urteil gesprochen. Das Gericht über den einzelnen bleibt also bei Vico der Geschichte transzendent. Für Hegel, dem das Weltgericht unmittelbar mit der Welt-

geschichte zusammenfällt, dessen Religion wesentlich in dem Glauben an eine immanente Teleologie, d. h. an eine Erfüllung der absoluten Gerechtigkeit in der Geschichte besteht, wird die Frage nach dem Leid des einzelnen durch idealistische Leugnung des wesenhaften Seins der Individualität gegenstandslos. Am Beispiele Hegels und Vicos zeigt sich, daß wenigstens in der Neuzeit der ehrliche Glaube an eine geoffenbarte transzendente Religion eine vorurteilslosere Erforschung des Diesseits ermöglicht, als eine pantheistische Vermengung von Gott und Welt, von Vernunft und Wirklichkeit. Weil Vico die transzendente Gerichtsbarkeit für den einzelnen beibehält, kann er den Gang der Geschichte relativ vorurteilslos untersuchen, die inneren Bewegungsgesetze, die geheimen und unterirdischen Tendenzen der Geschichte freizulegen streben. Ist sein Werk um vieles weniger großartig und umfassend als das ihm in mancher Beziehung ähnliche Hegels, so ist es auch viel empirischer, bedeutend weniger konstruktiv, als die Spekulationen des großen Idealisten, dem es darauf ankam, das Göttliche im Diesseits aufzuweisen.

Eine Darstellung einzelner Lehren Vicos gibt einen Begriff, welche fruchtbaren, von der Wissenschaft heute noch großenteils unausgeschöpfte Erkenntnisse von ihm gefunden worden sind. — Aus den Werken des großen Philosophen Bacon, den er aufs höchste verehrte, hat Vico die Abneigung gegen jene Ansicht übernommen, nach der die Denker des klassischen Altertums oder andere Philosophen der Vergangenheit bereits das höchste Wissen von den ewigen Dingen besessen hätten und nach der das Menschengeschlecht keinen Fortschritt, eher noch einen Abstieg, eine Verarmung durchgemacht haben soll. Allerdings ist der katholische Vico gezwungen, das Paradies und die göttliche Schöpfung gemäß dem Dogma an den Anfang zu stellen. Aber er benutzt die Bibelerzählung der Sintflut, um

die Existenz jener goldenen Zeit aus der Wissenschaft gänzlich zu entfernen, und läßt — gemäß der Wahrheit — die eigentliche Geschichte in Dunkelheit und Barbarei beginnen. „Zu der Anmaßung der Nationen", so heißt es in der „Neuen Wissenschaft"[70]), die darin bestand, „daß jedes griechische oder barbarische Volk Anspruch darauf erhob, als erstes vor allen anderen die Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens gefunden zu haben und die Überlieferung seiner Geschichte seit Anfang der Welt aufzubewahren"[71]), „gesellt sich die der Gelehrten, die wollen, daß das, was sie wissen, ebenso alt sei wie die Welt"[72]). Vico macht sich ein Verdienst daraus, „die Vorurteile von der unerreichbaren Weisheit der Alten wegzufegen"[73]). „Dies ist die Entwicklung der menschlichen Dinge: erst waren die Wälder, dann die Hütten, dann die Städte und zuletzt die Akademien"[74]). Das Menschengeschlecht beginnt seine Laufbahn in einer dunklen und furchtbaren Urgeschichte.

Es erhebt sich die Frage, nach welchen Gesetzen sich die Entwicklung zur Kultur vollziehe. „Um diese Natur der menschlichen Dinge aufzufinden", erklärt Vico sein methodologisches Prinzip, „verfährt unsere Wissenschaft nach einer strengen Analyse der menschlichen Gedanken bezüglich des Notwendigen und Nützlichen im Gemeinschaftsleben"[75]). Ähnlich wie Machiavelli, nur viel bewußter und folgerichtiger, geht er also davon aus, daß die menschlichen Produktionen aus Notwendigkeit, genauer gesprochen: aus der Reaktion auf materielle Not zu erklären sind. In den äußeren Lebensumständen, verbunden mit der primitiven psychischen Beschaffenheit der frühen Menschen liegen nach ihm die Erklärungsmomente für die menschliche Geschichte. Die überlieferten Zeugnisse für die frühen Zeiten, vor allem die Mythologie, sind das Material, aus dem dieser Sachverhalt erschlossen wird.

In großartigem Entwurf hat Vico die Anfänge der Zivilisation dargestellt. Aus der Furcht vor den Elementen, die personifiziert werden, indem die frühen Menschen ihr eigenes Wesen in das Weltall hineinprojizieren, entstehen die ersten Vorrichtungen und Sitten. Blitz und Donner, die äußeren Unbilden, zwangen die Menschen, gesicherte Orte aufzusuchen und flößten ihnen gleichzeitig Angst vor den übermächtigen Riesen ein. Die primitive Deutung der Naturereignisse durch Projektion des eigenen Wesens in die Natur, also durch Verlebendigung der Naturkräfte, ist der Ursprung der Dichtung, der mit dem Anfang der Zivilisation zusammenfällt. Indem die frühen Menschen, in Vicos Sprache „die Giganten", aus Not sich Behausungen schaffen, ist der erste Anstoß zur weiteren kulturellen Entwicklung gegeben. Diese entsagten nun „ihrer tierischen Gewohnheit des Umherirrens im Urwald der Erde und gewöhnten sich an eine ganz entgegengesetzte Sitte, nämlich lange Zeit verborgen und ansässig in ihren Höhlen zu bleiben"[76]). In der allmählich sich steigernden Herrschaft des Willens über die Regungen des Körpers „folgte die Autorität des natürlichen Rechts; denn indem sie die Orte, an denen sie sich zur Zeit des ersten Blitzes zufällig befanden, lange Zeit innehatten und bewohnten, wurden sie durch Okkupation Herr darüber; die Okkupation ist ein lang andauernder Besitz, die Quelle alles Eigentums auf der Welt. Das sind also die pauci quos aequus amavit Jupiter; der historische Sinn dieses Ausspruches ist, daß die Giganten in jenen Verstecken, in jenen Gründen die Häupter wurden der sogenannten ‚gentes maiores', die Jupiter als den ersten Gott zählten und aus denen die ersten Herren und die ersten Gemeinwesen sich bildeten"[77]). Denn nachdem die Giganten erst durch die Natur gezwungen waren, seßhaft zu werden, blieb es nicht bei ihrer Wohnung in Höhlen, sondern sie lernten

Hütten zu bauen und ließen sich schließlich, da sie den Ackerbau begannen, an den fruchtbarsten Orten nieder, soweit sie dort auch sonst guten Schutz finden konnten.

Es ist besonders interessant, wie Vico aus dem Zusammenwirken der äußeren materiellen Lage mit der triebmäßigen Beschaffenheit der Menschen die Bedingungen der Zivilisation entspringen läßt. Obwohl er überall wo solche Wirkungen ganz ohne den bewußten Willen der Menschen zustande kommen, an die göttliche Vorsehung erinnert, gibt er doch völlig vorurteilslose Erklärungen, die dem Prinzip nach häufig mit den modernsten Anschauungen zusammenstimmen. Es sind vor allem vier Momente, die er als zivilisatorische Bedingungen aus dem erwähnten Zusammenwirken hervorgehen läßt. Er nennt sie die „vier Ursachen, gewissermaßen die vier Elemente des historischen Universums . . . nämlich Religionen, Ehen, Asyle und das erste Agrargesetz“[78]).

Als Beispiel soll hier nur Vicos Theorie der Mythologie behandelt werden. Vico ließ diese ja als eine Reaktion der Furcht vor den übermächtigen Naturkräften entstehen. Die Menschen projizieren ihr eigenes Wesen in die Natur hinein, d. h. die Naturmächte sind ihnen von vornherein als lebendige Wesenheiten der gleichen Art wie sie selbst, nur eben stärker, mächtiger, furchtbarer gegenwärtig. Vicos Anschauung, mit der er sich als Vorläufer der anthropologischen Deutung der Religion durch Ludwig Feuerbach erweist, ist in hohem Grade deutlich und durchgebildet. Nachdem er von der Beschaffenheit der primitiven Menschen gehandelt hat, fährt er fort: „Von solcher Art mußten die ersten Gründer der heidnischen Menschheit sein, als 200 Jahre nach der Sintflut, nachdem die Erde genügend getrocknet war, der Himmel schließlich blitzte und donnerte mit schreckenerregendem Blitz und Donner, wie sie

durch die erste derartige gewaltige Erschütterung der Luft erzeugt wurde. Da erhoben einige wenige Giganten (die kräftigsten, denn sie lebten verstreut in den Wäldern auf den Bergeshöhen, wie die stärksten Tiere dort ihr Lager habend), erschreckt und entsetzt von der ungeheuren Wirkung, deren Ursachen sie nicht wußten, die Augen und gewahrten den Himmel. Da nun in solchem Fall die Natur des Menschengeistes es mit sich bringt, daß er einer derartigen Wirkung sein eigenes Wesen zuschreibt, ihr Wesen aber das von Menschen war, die nur aus ungeheuren Körperkräften bestehen und heulend und brüllend sich gegenseitig ihre wilden Leidenschaften kundmachen, so erdichteten sie den Himmel als einen großen belebten Körper, den sie Jupiter nannten, den ersten der Götter der sogenannten gentes maiores, der ihnen durch das Zischen des Blitzes und das Krachen des Donners etwas mitteilen wollte“[79]).

Vico erklärt also, „daß im gesetzlosen Zustand die Vorsehung den Wilden und Gewalttätigen einen Anstoß zur Menschlichkeit und zur Staatenbildung gab, indem sie in ihnen eine verworrene Vorstellung der Gottheit erweckte, die jene in ihrer Unwissenheit Wesen zuschrieben, denen sie nicht zukam; auf diese Art, aus Furcht vor solcher eingebildeten Gottheit, begannen sie sich in eine gewisse Ordnung zu fügen“[80]). An einer anderen Stelle drückt Vico diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Alles dies stimmt überein mit dem Ausspruch des Lactanz, ... wo er von den Anfängen des Götzendienstes spricht: daß die ersten einfachen und rohen Menschen sich die Götter erdachten ‚ob terrorem praesentis potentiae‘. So hat die Furcht die Götter geschaffen; doch ... nicht die Furcht der Menschen voreinander, sondern ihre Furcht vor sich selbst“[81]). Die Menschen „begannen ... ihrer natürlichen Neugier zu folgen, der Tochter der Unwissenheit und Mutter der

Wissenschaft, welche den menschlichen Geist aufschließt und dabei das Staunen gebiert . . ."[82]).

Hält man Vicos Lehre vom historischen Ursprung der Mythologie der einfachen Auskunft vom Priesterbetrug entgegen, mit der die Aufklärung zur gleichen Zeit oder wenige Jahrzehnte später sich mit der Religion abfand, dann erscheint seine Leistung erst im richtigen Licht. Er hat die zivilisatorische Bedeutung der Religion im einzelnen verfolgt; so hat er gelehrt, daß die Religionen unter anderem auch die Funktion haben, die großen Massen für den Triebverzicht zu entschädigen, der im gesellschaftlichen Leben von ihnen verlangt wird. Für Vico war ferner die Mythologie eine notwendige primitive Vorform der Erkenntnis, aus der unsere Wissenschaft entsprungen ist, und ebenso einer Stufe der Gesellschaft zugeordnet, wie unsere Art der Geistigkeit der modernen Zivilisation. „Wo die Völker durch Kriege so verwildert sind, daß die menschlichen Gesetze keine Geltung mehr unter ihnen haben, ist das einzig taugliche Mittel, sie zu bändigen, die Religion"[83]). Vico lehrt im Gegensatz zur Aufklärung, daß die falschen Religionen nicht durch individuellen Betrug, sondern auf Grund einer notwendigen Entwicklung entstanden sind.

Zum erstenmal bewußt und ausdrücklich hat wohl Vico die Analogie der historisch frühen Völker mit den gegenwärtig noch lebenden Primitiven erkannt, ebenso die Gleichheit zwischen der Mentalität der Primitiven und der Kinder, also die Entsprechung der menschlichen Ontogenese und Phylogenese. In diesem Zusammenhang hat er wichtige Entdekkungen gemacht, unter anderem diejenige, daß Kinder und Primitive unfähig sind, „verstandesmäßige Gattungsbegriffe zu bilden und anstelle dessen", wie er sich ausdrückt, „phantasiegeschaffene Gattungsbegriffe oder Universalien", Vorbilder oder ideale Portraits besitzen, auf die sie alles zurück-

führen[84]). Diese Lehre, nach der die frühen Stufen der Intellektualität in hohem Maße der kategorialen Verhaltungsweise entbehren und durch ein prälogisches Denken gekennzeichnet sind, stimmt mit den Resultaten der modernen Forschung, vor allem mit den Arbeiten Lévy-Brühls durchaus überein.

Eine weitere große Leistung in bezug auf die mythologische Religiosität ist die Theorie Vicos, deren Prinzip er in dem Satze ausspricht, „daß die ältesten Sagen politische Wahrheiten enthalten mußten und also die Geschichte der ersten Völker darstellten"[85]). Damit wird die Überzeugung ausgesprochen, daß die mythologischen Anschauungen nicht freie Schöpfungen des Geistes sind, sondern die gesellschaftliche Realität, wenn auch in verzerrter Weise widerspiegeln. Überträgt man diese Ansicht nicht bloß, wie Vico es noch getan hat, auf Metaphysik und Kunst, sondern auf alle ideologischen Formen des Bewußtseins, dann ist eine geschichtsphilosophische Lehre von ungeheurer Tragweite formuliert. Die geistigen, für eine Periode charakteristischen Vorstellungen entspringen aus dem gesellschaftlichen Lebensprozeß, bei dem Natur und Menschen in Wechselwirkung stehen. Ihr Inhalt, sowohl in der trübsten Vorstellung als auch in der klarsten Erkenntnis — ist die Wirklichkeit, das Sein; es kommt nur darauf an, die jeweils zugrunde liegende Realität zu erkennen, welche auch im dunkelsten Kult sich noch spiegelt.

Vicos Deutung der Kadmos-Sage bietet ein Beispiel seiner Methode. Aus den Giganten, die sich an den besten und fruchtbarsten Orten niedergelassen haben, sind die Herren der ersten Gemeinwesen entstanden. Sie haben Familien gegründet und Asyle eröffnet, deren sich die weniger Begünstigten aus materiellen Gründen bedienen müssen. Das erste Ackergesetz hat dann die Eigentumsverhältnisse stabilisiert, d. h. die Herren in ihrer Vorherrschaft bestätigt. So waren nach Vicos Worten

„die Gemeinwesen entstanden, gebildet aus zwei Gruppen von Menschen: den Adeligen, die befahlen, und den Plebejern, die gehorchten; daraus entspringt die Materie der politischen Wissenschaft, die nichts anderes ist als Wissenschaft vom Befehlen und Gehorchen im Staat“[86]). Die Giganten als Herren — gemeint sind die archaischen Griechen und Römer, die sich dann selbst als Götter verherrlichen — heißen bei Vico Heroen.

Kadmos „tötet die große Schlange (d. h. er rodet den alten Urwald aus), sät ihre Zähne (eine schöne Metapher für das Pflügen mit gebogenem hartem Holz, bevor man den Gebrauch des Eisens kannte); wirft einen großen Stein (der die harte Erde ist, die die Klienten für sich pflügen wollten); aus den Furchen entstehen bewaffnete Männer (wegen der heroischen Kämpfe um das erste Agrargesetz erheben sich die Heroen aus ihrem Grund und Boden, um anzuzeigen, daß sie seine Herren sind; sie vereinigen sich in Waffen gegen die Plebejer und kämpfen zwar nicht gegeneinander, sondern gegen die empörten Klienten; mit den Furchen sind die Stände gemeint, in denen sie sich zusammenschließen und mit denen sie die ersten Gemeinwesen auf der Basis der Waffen bilden und befestigen); und Kadmos verwandelt sich in eine Schlange, Draco, woraus die Herrschaftsgewalt der aristokratischen Senate entsteht, denn bei den Griechen ist es Draco, der die Gesetze mit Blut schreibt. Der Mythos von Kadmos enthält also mehrere Jahrhunderte poetischer Geschichte und ist ein wichtiges Beispiel für die Unbehilflichkeit, mit der die Kindheit der Welt sich auszudrücken bemüht war; dies ist eine der Hauptquellen für die Schwierigkeiten der Mythenerklärung“[87]).

Vico findet immer wieder diese Abhängigkeit der Plebejer von den Patriziern, der Famuli von den Herren, die er mit dem mittelalterlichen Lehens- und Leibeigenschaftsverhältnis ver-

gleicht und identifiziert, in den Mythen wieder. Die Söhne werden aus der familialen Unterwerfung unter die monarchische Gewalt des Vaters einmal befreit und können selber Väter werden. Das Gesinde aber lebt hoffnungslos in Unfreiheit. Durch den auf den Sklaven lastenden Druck entstehen Unzufriedenheiten und schließlich Revolutionen. So ist für Vico der Gegensatz der Klassen die grundlegende gesellschaftliche Tatsache, der Schlüssel zur griechischen Mythologie. Die verschiedenen Formen des Elends der Sklaverei finden in den besonderen Leiden der Tantalos, Ixion, Sysiphos ihre symbolische Gestaltung[88]). In diesen Mythen sind ebensoviel Motive der Empörung niedergelegt.

Nicht bloß die Mythologie hat Vico als Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse gefaßt, sondern auch die Metaphysik bringt er in Zusammenhang mit der geschichtlichen Realität. Die intelligiblen Gattungsbegriffe des Sokrates und die Ideen des Platon stammen nach ihm „aus der Beobachtung, daß die athenischen Bürger beim Gesetzgeben sich in der übereinstimmenden Idee eines gleichmäßig verteilten, allen gemeinsamen Vorteils vereinigten"[89]), und anläßlich der Erörterung des neuen Begriffs der Gerechtigkeit bei Aristoteles erklärt Vico ausdrücklich, „daß solche Grundsätze der Metaphysik, der Logik und der Moral von dem Marktplatz Athens herkamen"[90]).

Diese Auffassung von Mythologie und Metaphysik, der es tatsächlich um die Zusammenhänge, um das „Verborgene" zu tun ist, bedeutet einen gewaltigen Fortschritt gegenüber der bloßen Feststellung des Hobbes, die verkehrten Lehren seien frei erfunden, um die Menschen zu täuschen. Bei Vico sind sie wesentlich verzerrte Erscheinungsformen der Realität auf einer niederen geschichtlichen Entwicklungsstufe. Ebensowenig wie der Staat freiwillig und bewußt aus der Vernunft

der Menschen entstanden ist – wie die Naturrechtslehrer glaubten — ebensowenig haben Sprache, Kunst, Religion, Metaphysik einen rationalen Ursprung. Es ist vielmehr die Aufgabe der Wissenschaft, diese Kulturprodukte als Oberflächenerscheinung der Geschichte wahrzunehmen und die naturhaften, triebmäßigen, sozialen Zusammenhänge zu begreifen, aus denen sie hervorgegangen sind und die sich in ihnen reflektieren.

Vicos Deutungen der Mythologie sind Musterbeispiele für den Versuch, „geistige" Gehalte aus den bedingenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu begreifen. Vico ist weit davon entfernt, den Prozeß der künstlerischen und religiösen Schöpfung als bewußte oder gar absichtliche Umdichtung einer zuvor unideologisch gegebenen Wirklichkeit verstehen zu wollen. Die ästhetischen Gebilde, in denen der Soziologe nachträglich die Gesellschaft der betreffenden Epoche sich spiegeln sieht, erscheinen — vom Standpunkt ihres Urhebers aus — als ursprüngliche, durchaus „originäre" Schau. Zwischen dem gesellschaftlichen Ausdruckswert schöpferischer Leistungen und der ihnen zugrundeliegenden individuellen Intention besteht keine prästabilierte Harmonie. Die Durchsichtigkeit gewinnen die Werke erst im Lauf der Geschichte.

„Der menschliche Geist ist von Natur geneigt, am Einheitlichen Gefallen zu finden"[91]). Freilich ist es von Vicos Streben nach vereinheitlichender Geschichtserklärung noch weit bis zu jenen konstruktiven Synthesen, in denen man das Prinzip zu besitzen meint, nicht bloß die Vergangenheit verstehen, sondern auch die Zukunft errechnen zu können. Solchen geschichtsphilosophischen Systemen ist die Geschichte gleichsam der Leib eines einheitlichen Sinnes, den man logisch eindeutig nachdenken und zu Ende konstruieren kann. Diese Struktur eignet ebenso der großartigen Systematik Hegels wie dem ein-

fachen Schema Spenglers, bei dem jeweils eine Kultur die herrschende ist, Jugend, Blütezeit und Alter erlebt, um dann von der nächsten abgelöst zu werden. Auch Vico gewährt uns die Befriedigung universaler Schau der Geschichte, auch bei ihm können wir am „Einheitlichen" Gefallen finden. Ja das, was am Spenglerschen Schema sicherlich nicht als bloße geschichtsphilosophische Träumerei gedeutet werden darf, findet sich auch ähnlich bei Vico. Allerdings hegt er im Gegensatz zu Spengler die philosophische Überzeugung, daß trotz der Wiederkehr alter Formen, trotzdem die Menschheit je am Ende eines Zyklus in Barbarei versinkt, die endliche Herrschaft einer gerechten Lebensordnung die ewige Aufgabe sei. Dieser Gedanke wird durch die Identität zwischen geschichtlicher Gesetzlichkeit und göttlicher Vorsehung noch in besonderer Weise fundiert.

„Man sehe in den Worten Jugend, Aufstieg, Blütezeit, Verfall ... endlich objektive Bezeichnungen organischer Zustände", heißt es gleich in der Einleitung des „Untergangs des Abendlandes", man „suche das Typische in den wechselnden Geschicken dieser großen Individuen (gemeint sind die Kulturen), das Notwendige in der unbändigen Fülle des Zufälligen, und man wird endlich das Bild der Weltgeschichte sich entfalten sehen, das uns, den Menschen des Abendlandes und uns allein natürlich ist"[92]). Vico hat — wahrscheinlich im Anschluß an Machiavelli — von solchem Bilde, auf Grund dessen sich uns Heutigen die Ansicht der Weltgeschichte „endlich" entfalten soll, längst denjenigen Gebrauch gemacht, der sich ihm ohne Zwang darbot und der jedenfalls metaphysisch unbelastet ist. Unsere Wissenschaft, so führt er aus, gelangt dazu, „eine ewige ideale Geschichte darzustellen, nach der in der Zeit ablaufen die Geschichten aller Völker mit ihrem Aufstieg, Fortschritt, Zustand, Verfall und Ende"[93]). Da für ihn die Zivilisation nicht

aus dem freien Geist heraus gesetzt wird, sondern kraft materieller Umstände und ihrer Wechselwirkung mit den primitiven Menschen in Beginn und Entwicklung notwendig bedingt ist, so ist er auch davon überzeugt, daß überall, wo eine Gesellschaft sich formt, sie notwendig immer und überall den gleichen Verlauf nehmen muß, so daß man tatsächlich die Grundlinien einer „idealen Geschichte" feststellen könne, nach der sich das Geschick aller Zivilisationen vollziehen müsse. „Denn überall", heißt es, „wo wir beobachten, daß die Menschen aus wilden und tierischen Urwaldszeiten durch die Religionen zur Gesittung gelangen, da beginnen sie, schreiten fort und endigen nach den Stufenfolgen, die hier erforscht werden"[91]).

Im ersten Zeitalter also herrschen die Giganten; die Form der Erkenntnis ist Phantasie, ihr Ausdruck phantastische Poesie. Im zweiten Zeitalter — Vico nennt es das heroische — entstehen die Klassen und damit die Staaten. Die Heroen, d. h. die Patrizier, schließen sich gegen die Plebejer, die Klienten, zu bewaffneten Ständen zusammen, um die Eigentumsordnung zu schützen und sich gegen die Besitzlosen zu wehren. Aus den patrizischen Anführern in solchen sozialen Auseinandersetzungen werden die Könige. Sie sind also diejenigen, die sich an die „Spitze stellten gegen die Revolten der famuli"[95]) und „die ersten Staaten sind ganz und gar darauf angelegt, die Macht der Adeligen zu erhalten"[96]). Die weiteren Etappen seiner „idealen" Geschichte, das „Zeitalter der Menschen", hat Vico weniger gründlich untersucht. Weitaus den größten Teil der „Scienza Nuova" bilden die Analysen des poetischen und heroischen Zeitalters. Auf das frühe Königtum folgt zuerst die aristokratische, darauf die demokratische Republik, dann das Kaisertum und schließlich der Untergang. „Der Charakter der Völker ist erst roh, dann streng, später mild, darauf fein und zart, zuletzt sittenlos"[97]).

Vico ist also wie Machiavelli überzeugt, daß auf jeden solchen Zyklus der Rückfall in die Barbarei und der Beginn eines neuen folgen muß. Der unmittelbare Grund für diese Überzeugung von den Rückfällen liegt für Vico in der Tatsache des Mittelalters. Das Mittelalter ist eine neue Heroenzeit, die zweite Barbarei. Es gibt kaum tiefere Kapitel in der „Scienza Nuova" als diejenigen, in denen Vico das Mittelalter in seiner dunklen Grausamkeit und Enge mit jenen frühen Epochen vergleicht, von denen die klassische Mythologie uns Zeugnis gibt. Dieser Katholik scheut sich nicht zu behaupten, daß der Titel „geheiligte königliche Majestät" und die Annahme geistlicher Würden durch die mittelalterlichen Fürsten eine Wiederholung der Selbstvergottung der Heroen aus den griechischen Mythen sei und auf einer Wiederkehr ähnlicher sozialer Verhältnisse beruhe. Vico bietet Musterbeispiele einer vergleichenden Soziologie, die — mit Ausnahme des einzigen Voltaire — alle Leistungen auf diesem Gebiet im 17. und 18. Jahrhundert weit übertreffen. Bedeutend ist auch die Erkenntnis Vicos, wenn er das Schema seiner idealen Geschichte nicht spekulativ im Sinne eines a priori anwendet, gleichsam als ein von oben gesetztes Verhängnis, sondern z. B. die neue Barbarei aus der Völkerwanderung als empirischer Ursache erklärt. Überall wo durch derartige Ereignisse die Menschheit wieder auf ihre Ursprünge zurückgeworfen wird — handle es sich um Naturereignisse, um den Einbruch unzivilisierter Horden, um die anarchische Selbstzerfleischung zivilisierter Völker — da muß kraft der sozialen Gesetzmäßigkeiten, die Vico in der „Scienza Nuova" aufgezeigt zu haben glaubt, die ganze Entwicklung von neuem beginnen und in gleicher Weise ablaufen. Er erklärt von seiner Wissenschaft, „daß die Dinge so, wie sie es darstellt, geschehen mußten, geschehen müssen und werden geschehen müssen . . . wäre es selbst, daß in alle Ewigkeit immer

wieder neue Welten entstünden, was ohne Zweifel falsch ist"[98].

Vicos Wiederholungslehre ist ein bloßer Glaube an die Wiederkehr der menschlichen Dinge. Doch so weit ist ihm recht zu geben, daß die Möglichkeit des Rückfalls in die Barbarei niemals völlig ausgeschlossen ist. Äußere Katastrophen können eintreten, aber auch Verursachungen, die von den Menschen selber abhängen. Die Völkerwanderung ist zwar ein Ereignis der Vergangenheit; doch unter der trügenden Oberfläche der Gegenwart enthüllen sich innerhalb der Kulturstaaten Spannungen, die sehr wohl furchtbare Rückschläge zu bedingen vermöchten. Freilich nur in dem Maße waltet über den menschlichen Ereignissen das Fatum, als die Gesellschaft es nicht vermag, ihre Angelegenheiten in ihrem eigenen Interesse selbstbewußt zu regeln. Wo die Geschichtsphilosophie noch den Gedanken an einen dunklen, aber selbständig und eigenmächtig wirkenden Sinn der Geschichte enthält, den man in Schemata, logischen Konstruktionen und Systemen nachzuzeichnen versucht, ist ihr entgegenzuhalten, daß es gerade soviel Sinn und Vernunft auf der Welt gibt, als die Menschen in ihr verwirklichen. Wenn es darauf ankommt, Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte aufzufinden, deren Kenntnis solcher Verwirklichung als Mittel dienen kann, dann ist Vico, dieser frühe „sinndeutende" Geschichtsphilosoph, ein bahnbrechender Geist gewesen.

Anmerkungen.

Im Hinblick auf die im Vorwort angezeigte Absicht dieser Arbeit wurden die Anmerkungen auf das unvermeidliche Mindestmaß beschränkt. Man wird deshalb hier keine bibliographischen Nachweise über die geschichtsphilosophischen Werke unserer Autoren finden; sie können in den verschiedenen Handbüchern der Geschichte der Staatslehre und der Philosophie nachgelesen werden. Ebenso wurde in der Regel darauf verzichtet, nach den Originalausgaben zu zitieren, vielmehr wurde jeweils die am leichtesten zugängliche deutsche Übersetzung zugrunde gelegt.

1) John Stuart Mill (System der deduktiven und induktiven Logik, ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1862, erster Teil, S. 363) bezeichnet diese Behauptung als „ein Beispiel von Induktion".

2) I tre libri de' Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1531), deutsch „Discorsi, Politische Betrachtungen über die alte und italienische Geschichte", Berlin 1922, unten zitiert als „Discorsi"; Il Principe (1532), deutsch am meisten verbreitet in der hier zitierten Reclamschen Ausgabe: „Machiavellis Buch vom Fürsten", Leipzig o. J., unten abgekürzt als „Fürst"; Dell' istorie Fiorentine (1532), zitiert nach dem vierten Band der „Gesammelten Schriften", München 1925, als „Schriften IV".

3) Discorsi, 37.
4) a. a. O. 83.
5) a. a. O. 303.
6) a. a. O. 6.
7) a. a. O. 12.
8) a. a. O. 13.
9) Schriften IV, 268.
10) Discorsi, 112.
11) a. a. O. 110f.
12) a. a. O. 111.
13) Diderot, Oeuvres complètes, Paris 1876, T. XVI, 33.
14) Discorsi, 15.
15) a. a. O. 16.
16) Schriften IV, 6f.
17) Discorsi, 16f.
18) a. a. O. 17.
19) Schriften IV, 6.
20) a. a. O. 176f.
21) Fürst, 117.

22) a. a. O. 117. 23) a. a. O. 118.
24) Friedrich d. Gr., Antimachiavel, Vorrede.
25) Schriften V, 40. 26) a. a. O.
27) Vgl. Ferdinand Tönnies, Thomas Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart 1925, 65.
28) Thomas Hobbes, Grundzüge der Philosophie, zweiter und dritter Teil, Lehre vom Menschen und vom Bürger, der philosophischen Bibliothek Band 158, Leipzig 1918, unten zitiert als „Grundzüge".
29) Grundzüge 175 f. 30) a. a. O. 91.
31) a. a. O. 213 f. 32) a. a. O. 221.
33) a. a. O. 34) a. a. O. 222.
35) Zitiert bei Tönnies, a. a. O. 178.
36) Thomas Hobbes, Behemoth oder das lange Parlament, übersetzt von Julius Lips als Anhang zu seinem Buche „Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der großen englischen Revolution", Leipzig 1927, S. 139 ff.; unten zitiert als „Behemoth".
37) a. a. O. 138. 38) Grundzüge 217.
39) Behemoth 140. 40) a. a. O.
41) a. a. O. 150.
42) Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von Georg Lasson, der Philosophischen Bibliothek Band 124, Leipzig 1921, Vorrede; unten zitiert als „Grundlinien".
43) Behemoth 155. 44) Tönnies 263.
45) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, erster Bd. (Sämtl. Werke, XIII, Berlin 1833, 29 ff.
46) Hegel, Grundlinien 15.
47) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. Band 171a, Leipzig 1920, 100, zitiert als „Philosophie d. Geschichte".
48) Hegel, Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. Band 114, Leipzig 1911, 367.
49) Hegel, Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, herausgegeben von Georg Lasson, Phil. Bibl. 33, Leipzig 1920, 336, zitiert als Enzyklopädie.
50) a. a. O. 192.
51) Zur Darstellung Campanellas vgl. besonders Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, München u. Berlin 1925.
52) Prozeßakten, zitiert nach Emile Dermenghem, Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance, Paris 1927, 86.

53) Meinecke, a. a. O. 123.
54) Thomas Morus, Utopia, Leipzig o. J. (Reclam), 49 f.
55) Morelly, Code de la Nature ou le véritable esprit de ses loix, Paris 1910, 16.
56) J. J. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, seconde partie, erster Satz.
57) Morus, a. a. O. 58) Fürst 83 f.
59) Kant, Kritik der [illegible]en Vernunft, Leipzig (Reclam), 276.
60) Hegel, Encyclopädie, 463.
61) Hegel, Philosophie der Geschichte, 12.
62) Nietzsche, Werke, Taschenausgabe Band II, Leipzig 1906, 178.
63) Giambattista Vico, Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, München o. J. (1924), 44.
64) a. a. O. 65) a. a. O. 139.
66) a. a. O. 119. 67) a. a. O. 134.
68) a. a. O. 69) a. a. O.
70) a. a. O. 76. 71) a. a. O. 75
72) a. a. O. 76. 73) a. a. O. 98.
74) a. a. O. 100. 75) a. a. O. 137.
76) a. a. O. 162. 77) a. a. O.
78) a. a. O. 265. 79) a. a. O. 153 f.
80) a. a. O. 88. 81) a. a. O. 158.
82) a. a. O. 154. 83) a. a. O. 88.
84) a. a. O. 95. 85) a. a. O. 93.
86) a. a. O. 264.
87) a. a. O. 283 ff. Vico deutet unbedenklich griechische Mythen aus altrömischen Verhältnissen. Der Grund dafür kann hier, wo es wesentlich um das Prinzip zu tun ist, unerörtert bleiben.
88) a. a. O. 106, 245 u. a. 89) a. a. O. 396.
90) a. a. O. 397. 91) a. a. O. 94.
92) Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, erster Band, München 1920, 36.
93) Vico, a. a. O. 138 f. 94) a. a. O. 164.
95) a. a. O. 106. 96) a. a. O. 247.
97) a. a. O. 101. 98) a. a. O. 138.